كتاب

الشامل لحقائق الأدلة العقلية

وأصول المسائل الدينية

(٤)

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص.ب: ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي: ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال: ٠٠٩٦٥٥٠٤٠٩٩٢١

Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou20203@hotmail.com
www.daraldeyaa.net

دار الضياء للنشر والتوزيع

علم لإحياء التراث والخدمات الرقمية

علم لإحياء التراث
والخدمات الرقمية
جمهورية مصر العربية - القاهرة
التجمع الخامس- الحي الثالث- ڤيلا 152
الهاتف: 00201127999511
International library of manuscripts(ILM)
1155726

رقم الإيداع المحلي: 2017/23123
رقم الإيداع الدولي: 3-5- 85365 -977-978
info@ilmarabia.com

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

[illegible] بيروت - لبنان
[illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الموزعون المعتمدون

دولة الكويت
دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي — تليفاكس ٢٢٦٥٨١٨٠ — نقال ٥٠٤٠٩٩٢١

جمهورية مصر العربيّة
دار الأصالة للنشر والتوزيع - المنصورة — محمول: ٠٠٢٠١٠٠٠٣٧٣٩٤٨ — محمول: ٠٠٢٠١٠٩٨٣٢٥٨٣٢

المملكة العربية السعودية
مكتبة الرشد الرياض — هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض — هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ — فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
مكتبة المتنبي - الدمام — هاتف: ٨٣٤٤٩٤٦ — فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤

المملكة المغربية
مكتبة دار الأمان - الرباط - ٤ زنقة المامونية — هاتف: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٢٣٢٧٦ - ٠٠٢١٢٥٣٧٢٦٣٧٨٦

المملكة الأردنية الهاشمية
دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان — هاتف: ٠٦٤٦٥٢٣٩٠ - ٠٧٨٨٢٩١٣٣٢

جمهورية العراق
دار التفسير - أربيل — هاتف: ٠٠٩٦٤٧٥٠٨١٨٠٨٦٥

برمنكهام - بريطانيا
مكتبة سفينة النجاة — هاتف: ٠٠٤٤٧٤٧٢٠٤٢٨٢٤ — هاتف: ٠٠٤٤٧٤٩٥٠٧٤٠٢٥

الجمهورية اليمنية
مكتبة نور السبيل - حضرموت - تريم — هاتف: ٠٠٩٦٧٧٧٦٢٢٤٢٩٩ - ٠٠٩٦٧٧٣٦٨٣٧٩٣٥

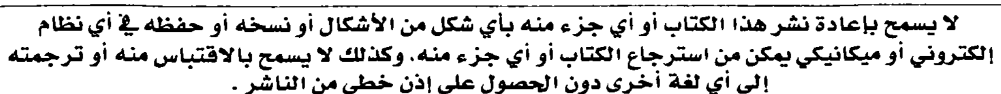
الجمهورية التركية
مكتبة الإرشاد - إسطنبول — هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

جمهورية داغستان
مكتبة ضياء الإسلام — هاتف: ٠٠٧٩٨٨٣٠٣١١١١ - ٠٠٧٩٨٨٧٧٣٠٣٠٦
مكتبة الشام - خاسافيورت — هاتف: ٠٠٧٩٢٨٨٧٢٩٥٠٥ - ٠٠٧٩٢٨٨٦٦١٤٧٤

الجمهورية العربية السوريّة
دار الفجر - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ — فاكس: ٢٤٥٣١٩٣

الجمهورية السودانية
مكتبة الروضة الندية-الخرطوم- شارع المطار — هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٣٥٧٩

دولة ليبيا
مكتبة الوحدة - طرابلس
شارع عمرو ابن العاص — هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨



لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو نسخه أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. وكذلك لا يسمح بالاقتباس منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر.

كتاب

الشامل لحقائق الأدلة العقلية

وأصول المسائل الدينية

تأليف الإمام
يحيى بن حمزة بن علي بن الحسين العلوي
(٦٦٩-٧٤٩هـ)

دراسة وتحقيق
د. محمد ضرغام
كلية الآداب - جامعة حلوان

المجلد الرابع

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

مركز إحياء التراث
والخدمات الرقمية
لندن - مصر



السفر الرابع من كتاب
الشامل لحقائق الأدلة العقلية
وأصول المسائل الدينية

إملاء السيد الإمام العلامة الصدر الورع[1] الزاهد الحبر

عماد الدين، تاج العترة الأكرمين فخر آل طه وياسين

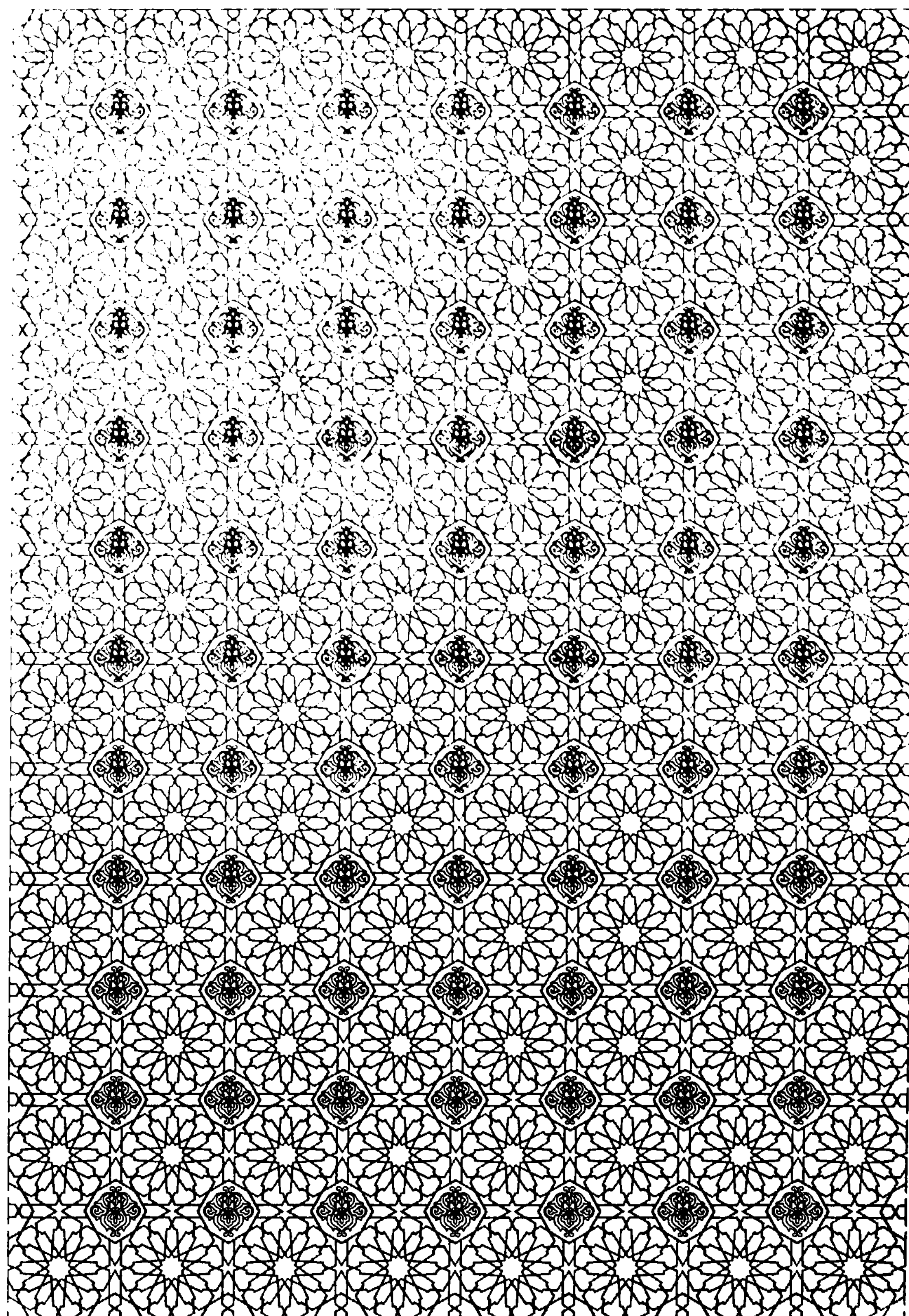
يحي بن حمزة بن علي بن الحسين بن رسول الله ﷺ

والحمد لله رب العالمين

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

---

(١) (الوارع) في النسخة (ج).



بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لُطفك وعونك يا كريم

الباب الخامس
في بيان حقائق المعجز وذكر شروطه وأحكامه

اعلم أن الكلام في الإعجاز طويل، وأفانينه كثيرة، وطرقه واسعة، وشُعبه منتشرة، ولكنا نشير إلىٰ ما يتعلق بالمباحث الكلامية، والمسائل الدينية، فأما ما يتعلق بأنواع البلاغة وأسرار الفصاحة، فليس من همنا ذكره؛ خلا ما تمس الحاجة إليه، وموضعه علم البيان[1]، والذي نريد بيانه ها هنا هو شرائط المعجز، والفرق بينه وبين الحيلة، ثم نذكر وجه إعجاز القرآن، وكيفية دلالته علىٰ الصدق، ثم نردفه بذكر المطاعن، فلا جرم اشتمل الكلام في هذا الباب علىٰ تمهيد وفصول ثلاثة.



---

(١) **علم البيان**: علم يعرف به إيراد المعنىٰ الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه. كتاب التعريفات، الجرجاني، ١٥٦، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٢٦).

[التمهيد][١]

أما التمهيد فهو يشتمل علىٰ بحثين:

❁ البحث الأول: في ذكر الشرائط التي يختص بها المعجز:

واعلم أن المعجز لما كان المقصود به هو الدلالة علىٰ صدق من ظهر عليه، فلأجل هذا امتاز عن غيره بما[٢] لا يدل علىٰ الصدق بأمور، وجملة ما ذكره قاضي القضاة واعتبره في الجامعين: «المحيط» و«المغني» من الشرائط خمسة.

الشرط الأول: أن يكون حصوله من جهة الله تعالىٰ: وذلك لأن[٣] خرق العادة لأجل تصديق الأنبياء يكون علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون مما لا يقدر عليه إلا الله، وهذا نحو قلب العصا حية، وإبراء الأكمة والأبرص، وغير هذا مما يختص الله بالقدرة عليه.

وثانيهما: أن يكون مقدوراً لله تعالىٰ وغيره، وهذا نحو نقل الجبال وقلع الصخور العظيمة، والكلام المعجز، وغير هذا مما يدخل تحت مقدورنا.

وعلىٰ كلا الوجهين فلا بد من أن يكون المعجز واقعًا مْن جهة الله، ومن غيره علىٰ وجه يعجز الخلق عن الإتيان بمثله. وإنما اعتبرنا هذه الشريطة، لأن الله تعالىٰ لما كان هو المتولي لتصديق الرسل وتأييدهم بالمعجزات، فلا بد من أن يرد من جهته ما يكون دليل علىٰ صدقهم؛ وعلامة لصحة نبوتهم، وليس[٤] إلا ما ذكرناه[٥] من فعله للمعجزة.

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (مما) في النسخة (ج).

(٣) (لىن) في النسخة (ب).

(٤) (فليس) في النسخة (ج).

(٥) (كرناه) في النسخة (ب، ج).

الشرط الثاني: أن يكون واقعًا عقيب دعوى المدعي: وإنما اعتبرنا هذه الشريطة لأنَّا نزلنا ظهور المعجزة منزلة التصديق بالقول، فكما أن التصديق بالقول لا بد فيه من تقدم الخبر المصدق، فهكذا[1] نقول في المعجز، لا بد فيه من تقدم الدعوى، الرد مصدقًا لها، لأنه لو تقدم على الدعوى لم يكن ظهوره تصديقًا لها أولى من أن يكون تصديقًا لغيرها، إذ لا اختصاص لها به، وهذا إنما يلزم إذا كان المعجز مغايرًا للدعوى، فأما إذا كان هو نفس الدعوى، فلا يلزم اشتراط تراخيه عنها.

نعم بعد ثبوت النبوة، واستقرارها بمعجزات أُخر؛ يجوز تأخر المعجزات وتراخيها عن الدعوى، كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لأمير المؤمنين: {**يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين**}[2] وقوله لعمار: {**تقتلك الفئة الباغية**}[3]، وقوله لسراقة[4]: {**تلبس سوار كسرى**}[5]، لأن النبوة قد ثبتت

(1) (فهكذى) في النسخة (ب).

(2) أخرجه البزار (٦٠٤)، وأبو يعلى (١/ ٣٩٧) باختلاف يسير، وإسناده ضعيف، والطبراني في «الأوسط» (٨/ ٢١٣)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للإمام الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، بدون تحقيق، (١٩٨٦م)، طبعة مصورة لدى مكتبة المعارف، لبنان، (٧/ ٢٤١)، فيه مسلم بن كيسان الملائي وهو ضعيف، أخرجه في «المسند» للإمام الحافظ الهيثم بن كليب الشاشي (ت ٣٣٥هـ)، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، ط١، (١٤١٠هـ)، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، (٣٢٢)، والطبراني (١٠/ ١١٢) (١٠٠٥٤) واللفظ له، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٤٢/ ٤٧٠).

(3) أخرجه البخاري باب التعاون في بناء المسجد برقم (٤٤٧) وباب مسح الغبار عن الرأس في سبيل الله برقم (٢٨١٢)، ومسلم (٢٩١٥)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٨٥٤٧)، وأحمد (١١٢٢١).

(4) **سراقة بن مالك** بن جعشم بن مالك بن عمرو بن تيم بن مدلج الكناني المدلجي (٠٠٠ - ٢٤هـ = ٠٠٠ - ٦٤٥ م) صحابي له في كتب الحديث ١٩ حديثًا. وكان في الجاهلية قائفًا للأثر أخرجه أبو سفيان ليقتاف أثر رسول الله ﷺ حين خرج إلى الغار مع أبي بكر. وأسلم بعد غزوة الطائف سنة ٨هـ وحسن إسلامه وبشره الرسول بسواري كسرى، وألبسهما إياه عمر بن الخطاب. مشاهير علماء الأمصار، (٥٩)، قلادة النحر، (١/ ٢٨٧)، الأعلام (٣/ ٨٠)، طبقات ابن سعد (٦/ ١٤٨)، ومعرفة الصحابة، (٣/ ١٤٢١)، والاستيعاب (ص٣٢٠)، والمنتظم (٣/ ١١٥٨)، وأسد الغابة (٢/ ٣٣١)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٣٠٨)، ومرآة الجنان (١/ ٨٢)، والإصابة (٢/ ١٩)، وشذرات الذهب (١/ ١٨١)

(5) السنن الكبري للبيهقي برقم (١٣٠٣٣) (٦/ ٥٨١).

بمعجزات أُخر غير هذه، فلهذا جوّزنا[١] تراخيها، فأما قبل ثبوتها فلا يجوز تراخي المعجزة عن الدعوىٰ بحال.

الشرط الثالث: أن يكون مطابقًا للدعوىٰ: وإنما اعتبرنا هذه الشريطة لأنه موضوع للدلالة علىٰ التصديق، ولن يكون دالًا إلا إذا كان مطابقًا، فأما إذا وقع مخالفًا لم يكن دالًا علىٰ الصدق، وهذا ظاهر، فإن رجلًا لو ادّعىٰ بحضرة جماعة أنه رسول لفلان، وأمارة هذا: أنه يضع يده علىٰ رأسه عند بلوغه كلامي هذا، فإنه إذا لم يضع يده علىٰ رأسه لم يدل علىٰ صدقه، وكان كاذبًا في دعواه بأنه رسوله.

نعم هل يكون تكذيبه بألا يفعل ما ادعاه أو يفعل نقيضه؟

فأكثر المعتزلة علىٰ أنه يكفي في تكذيبه ألا يفعل ما قاله من غير إحداث فعل؛ إذ لو أحدث فعلًا آخر لكان عبثًا لا فائدة فيه.

وبعضهم يجوّز هذا، ويقول: إذا فعل نقيضه كان أبلغ في التكذيب، ولهذا فإنه يحكىٰ عن مسيلمة لعنه الله أنه ادّعىٰ النبوة بحضرة الناس، وأنه رسول الله، وقال: إن معجزتي إذا بصقت[٢] في البئر فار ماؤه، فلما بصق[٣] غاص[٤] ماء البئر، ومسح علىٰ عين أعور فذهبت عينه الصحيحة، والحق أنه إذا كان فيه هذا الغرض جاز فعله.

الشرط الرابع: أن يكون المعجز ناقضًا للعادة: وإنما اعتبرنا هذه الشريطة لأنه موضوع للدلالة علىٰ الامتياز والمفارقة، فلو لم يكن ناقضًا للعادة لم يكن فيه دلالة علىٰ صدق من ظهر عليه، لما لم يكن متميزًا به عن غيره، ولهذا فإن إنسانًا لو ادّعىٰ النبوة وقال: إن معجزتي طلوع الشمس من مشرقها؛ وغروبها في مغربها، لم يكن ذلك دالًا علىٰ صدقه، لأن هذه بالإضافة إلىٰ كل العالَمين علىٰ سواء[٥] لا يتميز بها بعضهم دون بعض، فلهذا خرجت عن الدلالة علىٰ نبوته لما ذكرناه.

---

(١) (حرنا) في النسخة (ج).
(٢) (بزقت) في النسخة (ب، ج).
(٣) (بزق) في النسخة (ب، ج).
(٤) (غاض) في النسخة (ج).
(٥) (سوىٰ) في النسخة (ج).

الشرط الخامس: أن يكون هذا المعجز صادرًا من جهة عدل حكيم: وهذه الشريطة إنما يجب اعتبارها في كونه دالًا علىٰ صدق من ظهر عليه، فأما في كونه معجزًا فلا يجب اعتبارها، لأنه يكون معجزًا من دون اعتبارها، بحصول تلك الشرائط المتقدمة الأربع.

وإنما وجب اعتبار هذه الشريطة في دلالته علىٰ الصدق، لأنه لو صدر من غير حكيم لم يكن فيه دلالة علىٰ صدق من ظهر عليه؛ لجواز أن يكون ظاهرًا علىٰ الكذابين، ولهذا فإن الأشعرية لا يمكنهم العلم بصدق الأنبياء لمَّا جوّزوا إظهار المعجزة علىٰ الكذابين من جهة الله تعالىٰ -كما قررناه عليهم فيما سبق- فهذه جملة ما ذكره قاضي القضاة في حصر شرائط المعجز.

❁ البحث الثاني: في ذكر الأمور الفارقة بين المعجزات والحِيَل:

اعلم أن المعجز لا يصح كونه دلالة علىٰ الصدق إلا بعد أن يكون متميزًا عن الحيل والتمويهات والشعوذة والطلسمات، وهو[1] كما يتميز عنها بما ذكرناه من الشرائط التي أسلفناها، فهو متميز بخصائص قد أشرنا إليها علىٰ وجه الجملة في معرض الجواب في شُبه النبوة، ونحن الآن نذكرها مفصلة.

وحاصل ما ذكره قاضي القضاة في «الجامعين»؛ واعتبره من الخصائص الفارقة خمس.

الخاصة الأولىٰ: أن الشعوذة والحيلة إنما يجوزان علىٰ من لا يكون من أهل تلك الصناعة، فأما علىٰ من يكون من أهلها فإنهما لا يتعدان في حقه، وليس هكذا حال المعجز، فإنه يأتي بما يبهر العقول، ويدهش الأفهام، ويعتاص تحصيله علىٰ كل أحد، ولأجل ما ذكرناه من عظم حاله؛ جعل الله معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه، ليكون باهرًا لعقولهم[2] ومبطلًا لما معهم، فجعل معجزة موسىٰ قلب

---

(١) (وهوا) في النسخة (ج).

(٢) (لعقول لهم) في النسخة (ب).

العصا حية؛ لتعاطيهم السحر في زمانه، واشتغالهم به. وجعل معجزة عيسىٰ إبراء الأكمه والأبرص؛ لما غلب عليهم معرفة علم الطب. وجعل معجزة نبينا القرآن؛ لما كان اشتغالهم بالفصاحة وبلوغهم فيها كل غاية، لأنهم إذا كانوا قد بلغوا في كل ما يتعاطونه من هذه الأمور الغاية القصوىٰ، ثم كان المعجز مبطلًا لما في أيديهم كان أدخل في الإعجاز وأوقع في الإفحام[١].

الخاصة الثانية: أن كل ما يقع من الحيل؛ ويحصل من الشعوذة، فإنه يقع فيه الاشتراك لمن اختص بمثل تلك الحيلة، ولهذا فإن سحرة فرعون لمَّا رأوا من عجيب أمر موسىٰ ما بهر عقولهم، وأنه لا يمكن فيه المشاركة، ولا الوصول[٢] إليه بحيلة كما يتحققون من أنفسهم، فإن من مارس علم السحر أمكنه أن يأتي بمثل ما أتوا به، فلهذا كان سببًا لإيمانهم وليس هكذا حال المعجز، فإن الوصول إليه لم يكن بحيلة، ولا كان حصوله بذريعة.

الخاصة الثالثة: أن الحيلة والشعوذة لا يكونان ناقضين للعادة، فإنه يمكن تعلمها حتىٰ نصير[٣] معتادين، بخلاف حال المعجز، فإن من حقه أن يكون خارقًا للعادة، ناقضًا لها.

الخاصة الرابعة: أن الحيلة والشعوذة يمكن تعلمها والوقوف علىٰ حقيقة الأمر فيهما، بخلاف المعجز، فإنه لا ندرك العلم ولا نتوصل إليه بحيلة، ولهذا فإن الله حرس نبيه علىٰ تعلم الكتابة والشعر؛ لئلا يتوهم متوهم أن ما جاء به كان بتعليم مُعلم؛ واكتسابًا من جهة غيره.

الخاصة الخامسة: -وهي القوية- وحاصلها أن كل ما يكون من قبيل[٤] الحيلة والشعوذة فإنه يقع بضرب من الآلات، ويدرك بأنواع التوصلات، كما نرىٰ كثيرًا

---

(١) (الاقحام) في النسخة (ب).
(٢) (والوصول) في النسخة (ب).
(٣) (نصرا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (قبل) في النسخة (ب، ج).

ممن يتعاطىٰ ذلك، فإنهم يتوصلون إلىٰ تحصيل ما يريدونه من ذلك بأسبابٍ كثيرة يعتمدونها، ويجعلونها ذريعة إلىٰ هذه الحيل.

ولننقل من هذه الأمور ما يكون منبهًا علىٰ ما قلناه من توصلهم إليها بالحيل، وتوسلهم إلىٰ تحصيلها بالذرائع، ونشير منها إلىٰ قصص[١] خمس:

القصة[٢] الأولىٰ: محكية عن الحلاج[٣] أنه كان يطير في الجو[٤]، وأوهم ذلك إلىٰ الناس وخيّله[٥] إليهم.

---

(١) (قضايا) في النسخة (ب، ج).. (٢) (القصيه) في النسخة (ب، ج).

(٣) **الحلاج** (٠٠٠ - ٣٠٩هـ = ٠٠٠ - ٩٢٢م): الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث: فيلسوف، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين. أصله من بيضاء فارس، ونشأ بواسط العراق. وظهر أمره سنة ٢٩٩هـ فاتبع بعض الناس طريقته في التوحيد والإيمان. ثم كان يتنقل في البلدان وينشر طريقته سرًا، وقالوا: إنه كان يأكل يسيرًا ويصلي كثيرًا ويصوم الدهر، وإنه كان يظهر مذهب الشيعة للملوك (العباسيين) ومذهب الصوفية للعامة، وهو في تضاعيف ذلك يدعي حلول الإلهية فيه. وكثرت الوشايات به إلىٰ المقتدر العباسي فأمر بالقبض عليه، فسجن وعذب وضرب وهو صابر لا يتأوه ولا يستغيث. قال ابن خلكان: وقطعت أطرافه الأربعة ثم حزّ رأسه وأحرقت جثته ولما صارت رمادًا ألقيت في دجلة ونصب الرأس علىٰ جسر بغداد. وادعىٰ أصحابه أنه لم يقتل وإنما ألقي شبهه علىٰ عدوّ له. وقال ابن النديم في وصفه: كان محتالًا يتعاطىٰ مذاهب الصوفية ويدعي كل علم، جسورًا علىٰ السلاطين، مرتكبًا للعظائم، يروم إقلاب الدول ويقول بالحلول. الأعلام (٢/ ٢٦٠)، وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٢/ ١٤٠)، ترجمة الحلاج وأخباره في الفهرست: ١٩٠ - ١٩٢، وطبقات الصوفية، محمد بن الحسين بن محمد بن موسىٰ بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفىٰ: ٤١٢هـ)، المحقق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ١٩٩٨م، ص٣٠٧، ولسان الميزان، (٢/ ٣١٤)، وميزان الاعتدال (١/ ٥٤٨)، وتاريخ بغداد (٨/ ١١٢)، ومرآة الجنان، (٢/ ٢٥٣)، وتاريخ ابن الأثير (٨/ ١٢٦)، والمنتظم (٦/ ١٦٠)، والفخري، ٢٣٤، وابن كثير (١١/ ١٣٢)، وتجارب الأمم، ابن مسكويه، طبع بمصر ١٣٣٣هـ/ ١٩١٥م، (١/ ٧٦)، وصلة عريب: ٨٦، وانظر أخبار الحلاج من جمع ماسينيون (باريس ١٩٥٧)، وديوانه (جمع ماسينيون، المجلة الآسيوية، باريس ١٩٣١) وقد نشر ماسينيون أيضا الاصول الأربعة وتتعلق بسيرة الحلاج (باريس ١٩١٤).

(٤) (الحق) في النسخة (ب). (٥) (وحيله) في النسخة (ج).

ووجه الحيلة فيما قاله: ما حققه قاضي القضاة هو أن يعمل لنفسه جناحين من خشب قد أحكم صنعتهما، ويجعل ريشهما من الحرير الصيني، ويلصقه عليهما، ويشده شدًا وثيقًا بالإبريسم[١] كي لا تنحل، ثم يلبس الحرير الصيني قميصًا واسعًا حتىٰ يمتلئ بالريح ويخترق أسافله، ويجعل الجناحين تحت يديه، فإذا قام علىٰ موضع شاخص من الأرض في يوم كثير الريح، ثم رمىٰ بنفسه فإنه ربما طار بعض الطيران، ويكون قد جرب ذلك أوقات الخلوة، وكيف يصنع الجناحين ويرفعهما علىٰ كيفية مخصوصة.

القصة الثانية: حكىٰ الرازي صاحب «النهاية» عن ابن زكريا الرازي أنه رأىٰ إنسانًا يتكلم من إبطه، وذكر أنه جاءه، وأراد أن يشكوا إليه حاله، فرد يده إلىٰ إبطه؛ وشكىٰ[٢] إليه بكلام كأنه إنسان رقيق الصوت به علة؛ خلا أنه كلام مفهوم. قال: ثم جئت به إلىٰ منزلي بعد انقضاء شغلي، ثم اقترحت عليه الكلام من صحوة النهار إلىٰ انتصافه؛ فكلمني.

ووجه الحيلة في هذا: أن الصوت يولّده الاعتماد، وهو مقدور له، فإذا أراد ذلك؛ فإنه يضغط إبطه ضغطًا مخصوصًا فيحصل الصوت في مخاريق الأصابع وفُرِجَها علىٰ كيفية مخصوصة، فيتشكل تشكل الحروف، فلهذا أوهم كونه[٣] كلامًا.

القصة[٤] الثالثة: للحلاج، أنه ربما أمات رجلًا ثم أحياه، حتىٰ أوردت ذلك لدقة حيلته أنه يميت ويحيي.

ووجه هذه الحيلة أنه يأخذ شيئًا من هذه المخدرات[٥] فيطلي بها جسم الإنسان حتىٰ يخدر، ويُخيل للناس أنه قد مات؛ لكثرة ما يُصيبه من الخدر في جسمه، ثم يزيل عنه ذلك الطلاء؛ ويطليه بشيء آخر، فيعود كما كان من قبل، فهذا هو السبب في ذلك.

---

(١) (بالابريسمر) في النسخة (ب).
(٢) (وشكا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (أنه) في النسخة (ج).
(٤) (القصيه) في النسخة (ج).
(٥) (المحدراب) في النسخة (ب).

القصـة[١] **الرابعـة**: حُكيَ عنـه أيضًا، أنه أخـرج إليهم سـمكًا طريًا من بعض بيوتـه يضطرب اضطـراب المأخوذ من المـاء من وقته، بعد أن أمـر الحاضرين مـن أصحابه بافتقاد البيت، فلم يبصروا فيه شـيئًا يخيل بذلك، أنه الذي خلقه في ذلك الوقت.

ووجـه **الحيلـة** في هـذا ذكرها بعض الحُذاق مـن أهل الحضـرة، وذلك أنه كان في البيـت فرجة تفتح إلىٰ دار في وسـطها حوض فيه سـمك، فدخلهـا ثم أخذ منها سـمكتين وأخرجهما إلىٰ أصحابه، وقال كلوا، فدخـل بعض الحاضرين إلىٰ تلك الحوضة فأخذ منها سمكتين من ذلك الحوض وأخرجهما إليه، ثم قال للحلاج ما أطعمتنا، فاخترىٰ عند ذلك.

القصة[٢] **الخامسـة**: حُكـيٰ عنه أيضًا أنه ربمـا أخرج فاكهة الشـتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، فحضر يومًا عند بعض الأكابر؛ فاتفق في جملة الحاضرين الشيخ أبو علي الجبائي من حيث لم يعرفه، فاقترح عليه الحاضرون شيئًا من ذلك، فأخرجه إليهم بحيل يفعلها، وتصلفات[٣] يتسـلط عليها، فقال له الشـيخ أبو علي: أما أنَّا فاقترح عليه أن يملأ علينا هذا البيت من الشـوك فإنه أسهل من إخراج فاكهة الشتاء والصيف، فظهر خزيه[٤].

ولنكتـف[٥] بهـذا القدر من ذكر هـذه المخاريق التـي لا يكاد يتلبـس بها من له شرف سابق، وتقدم في الديانة[٦]، وإنما يتعاطاها أهل الوقاحة والمُحرّفة[٧] من أهل الشـعوذة، فأين هذا عما اشـتهر به الأنبيـاء من المعجزات الباهـرة والدلائل النيّرة ليحمل ما أرسلوا به من أمر الديانة[٨]، والدعاء إلىٰ سبل[٩] ربهم الواضحة.

---

(١) (الفصيه) في النسخة (ب).
(٢) (القصيه) في النسخة (ج).
(٣) (وتصسات) في النسخة (ج).
(٤) (حرنه) في النسخة (ب).
(٥) (وليكف) في النسخة (ب).
(٦) (الرّبانه) في النسخة (ب، ج).
(٧) (والمحرقه) في النسخة (ج).
(٨) (الربانه) في النسخة (ب).
(٩) (سبيل) في النسخة (ج).

وقد حكىٰ قاضي القضاة عن الحلاج أمور غير هذه أغفلنا ذكرها، واكتفينا بهذا القدر علىٰ التنبيه علىٰ هذه الملاعب المستخفة[١] لمن تعاطاها.

والحمد لله، فهذا هو الكلام في «تمهيد الباب». ونشرع الآن في شرح الفصول الثلاثة، بمشيئة الله تعالىٰ[٢].



(١) (المسحفه) في النسخة (ج).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (ب).

الفصل الأول
في ذكر الوجه في إعجاز القرآن

قد أقمنا الدلالة علىٰ كون القرآن معجزًا بطريق التحدي فلا وجه لتكريرها، ونزيد ها هنا نكتة حسنة دالة علىٰ إعجازه.

وتقريرها: هو أن الإتيان بمثل كل سورة من سور القرآن إما أن يكون معتادًا أو لا يكون معتادًا. فإن كان معتادًا: كان سكون العرب مع غاية فصاحتهم وشدة عدواتهم، وتوفر داعيهم إلىٰ إبطال أمره، والقدح في دعواه من أبهر المعجزات، وأظهر البيّنات علىٰ إعجازه. وإن لم يكن الإتيان بمثله معتادًا: كان لا محالة معجزًا.

فثبت بما ذكرناه أن القرآن سواء كان خارقًا للعادة أو لم يكن خارقًا لها؛ فإنه لا بد وأن يكون معجزًا لما ذكرناه. فهذه النكتة كافية(١) في دفع المنكرين لإعجازه.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنعد إلىٰ بيان(٢) الوجه في إعجاز القرآن والمقصود من الفصل يحصل بترتيب الكلام علىٰ مقامات ثلاثة: أحدها: ضبط المذاهب. وثانيها: الكلام علىٰ كل واحد منها وإبطاله. وثالثها: ذكر المختار بعون الله.

المقام الأول: في ضبط المذاهب:

فنقول: الوجه الذي لأجله صار القرآن معجزًا لا يخلو من أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون لأمرٍ(٣) خارجٍ عن ألفاظه ومعانيه(٤)، وهذا هو قول أهل الصّرفة، وهو مذهب إبراهيم النَّظّام وأبي إسحاق النصيبيني من المعتزلة، واختيار

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش (ما أورع هذه المقالة، فلعمري لقد نطق بكلام لا دافع له، وله أقوال في وجه إعجاز القرآن ذكرت في أصول الفقه، ولكن هذا قول به تزول حمىٰ العليل في هذه المسألة، فرحمه الله من إمام) في النسخة (ج).

(٢) (ثار) في النسخة (ب).

(٣) - من أول السفر الرابع إلىٰ قوله: (القسم الأول: أن يكون لأمرٍ) في النسخة (أ).

(٤) من قوله (خارجٍ عن ألفاظه ومعانيه) جاء في اللوحة رقم (٥٧/ ب) في النسخة (أ).

الشريف المرتضىٰ[١] من الإمامية، فإن عند هؤلاء أن الله تعالىٰ ما أنزل القرآن ليكون حجة علىٰ النبوة، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من التحليل والتحريم، والعرب إنما لم يعارضوه ليس لكونه معجزًا في نفسه، وإنما صرفهم الله تعالىٰ عن معارضته مع إمكانها وصحتها منهم، وسلبهم العلم بها، فهذا محصول مذهب أهل الصرفة.

القسم الثاني: أن يكون لأمرٍ راجع إلىٰ ألفاظه من غير دلالتها علىٰ معاني: وهذا علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون راجعًا إلىٰ مفردات الألفاظ وأحادها، وهذا هو مذهب من يقول: إن وجه إعجازه هو السلامة عن التعقيد، وبراءته[٢] عن النقل علىٰ اللسان.

وثانيهما: أن يكون راجعًا إلىٰ[٣] مجموع الألفاظ، وهذا هو مذهب من يقول: إن وجه إعجازه الأسلوب، فإن الأسلوب لا يحصل إلا عند تركيب الألفاظ وجمعها.

---

(١) الشريف المرتضىٰ [٣٥٥ - ٤٣٦هـ/ ٩٦٦ - ١٠٤٤م] علي بن الحسين بن موسىٰ بن محمد بن إبراهيم بن موسىٰ الكاظم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب: نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والفقه والحديث والتفسير والأدب واللغة، يقول بالاعتزال. مولده ووفاته ببغداد. وكان إمامـًا في علم الكلام والأدب والشعر، وهو أخو الشريف الرضي له تصانيف كثيرة، منها «الغرر والدرر - ط» يعرف بأمالي المرتضىٰ، و«الشهاب في الشيب والشباب - ط» و«الشافي في الإمامة - ط» و«تنزيه الأنبياء - ط» و«الانتصار - ط» فقه، و«المسائل الناصرية - ط» فقه، و« تفسير القصيدة المذهبة - ط» شرح قصيدة للسيد الحميري، و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر - ط» و«الرسائل - ط» و« طيف الخيال - ط» « مقدمة في الأصول الاعتقادية - ط» ورقتان، و« أوصاف البروق » و« ديوان شعر - ط » يقال: إن فيه عشرين ألف بيت. معجم المفسرين، عادل نويهض، (١/ ٣٥٨)، وفيات الأعيان، (٣/ ٣١٣)، الأعلام، (٤/ ٢٧٨).

(٢) (وبرائه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (اللىٰ) في النسخة (أ).

القسم الثالث: أن يكون الوجه في إعجازه ما يرجع إلىٰ مجموع الألفاظ مع دلالتها علىٰ المعاني: ثم الدلالة إما أن تكون بالمطابقة أو بالتضمن[١] أو بالالتزام، فهذه وجوهٌ ثلاثة:

الوجه الأول: أن يكون الوجه في إعجازه من حيث الدلالة علىٰ المعاني بالمطابقة، وهذا هو مذهب من يقول: إن الوجه في إعجازه هو سلامته عن التناقض، وخلوه عن المعارضة في جميع أحواله ودلالته.

الوجه الثاني: أن يكون الوجه في إعجازه من حيث التضمن[٢]، وهذا علىٰ وجهين:

أحدهما: أن تكون تلك المعاني التي يدل عليها القرآن لا يستقل العقل بدركها وتحصيلها، وهذا هو قول من يذهب إلىٰ أن وجه إعجازه اشتماله علىٰ الأمور الغيبية والأخبار السماوية.

وثانيها: أن تكون تلك المعاني مما يستقل العقل بدركها، وهذا هو مذهب من يقول: إن الوجه في إعجازه هو اشتماله علىٰ الحقائق الدقيقة، والمعاني العجيبة والأسرار البديعة التي لا تنقطع أبد الدهر، ولا يزداد علىٰ كثرة البحث وطول التأمل إلا دقة وغموضًا.

الوجه الثالث: أن يكون وجه إعجازه من حيث الالتزام، وهذا هو مذهب من يقول: إن الوجه في إعجازه هو التزامه لفنون البلاغة وأنواع الفصاحة من الاستعارة والتمثيل والفصل والوصل والتقديم والتأخير والحذف والإضمار، وغير ذلك من الوجوه الدالة علىٰ البلاغة، فهذا هو الكلام في ضبط الوجه الذي لأجله صار القرآن معجزًا.

المقام الثاني: في إبطال كل واحد من هذه المذاهب وفسادها:

اعلم أن الوجوه التي نتصدىٰ لإبطالها هي القول بالصرفة، والسلامة عن التعقيد والأسلوب والسلامة عن المعارضة والمناقضة، واشتماله علىٰ الأمور الغيبية،

(١) (بالنصمر) في النسخة (ب، ج).
(٢) (النصمر) في النسخة (ب، ج).

واستنباط الحقائق والدقائق منه، وتضمنه لوجوه البلاغة، فهذه مقالات الناس في وجه إعجاز القرآن، ونحن نذكر ما يتوجه علىٰ كل واحد من هذه المذاهب من الاعتراض إن شاء الله تعالىٰ[١].

أما القول بأن وجه إعجازه هو الصرفة فهو باطل من وجوهٍ خمسة:

أما أولًا: فلأنه لو كان كلامهم مقاربًا في الفصاحة قبل التحدي لفصاحة القرآن لوجب أن يعارضوه بكلامهم المتقدم، ولكان يظهر الفرق بين كلامهم قبل التحدي وبعده؛ كما ظهر الفرق بين كلامهم[٢] وبين القرآن في الفصاحة والبلاغة، فلما لم يظهر دل علىٰ فساد ما قالوه.

وأما ثانيًا: فلأن عجزهم عن المعارضة لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها، لما وجب استعظامهم لفصاحته، بل يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان ممكنًا لهم، كما أن نبيًا لو قال: معجزتي أني أضع يدي علىٰ رأسي هذه الساعة[٣]، وأنتم لا يمكنكم ذلك[٤]، ثم يكون الأمر كما قال، فإن العجب لا يكون من وضع يده علىٰ رأسه، ولكن من تعذره عليهم بعد كونه ممكنًا، فلما علمنا أن تعجب العرب إنما كان من فصاحة القرآن بطل ما قالوه.

وأما ثالثًا: فلأنه لو كان المعجز منه هو أن الله سلبهم علوم المعارضة كما زعمه النَّظام وغيره، لوجب أن يعلموا ذلك من أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنع وأوقات التجلية، ولو علموا ذلك لوجب أن يتذاكروا به علىٰ سبيل التعجب منه، ولو تذاكروا به لظهر واشتهر[٥] كسائر أمورهم التي اشتهرت وبلغتنا، فلما لم يكن شيء من[٦] ذلك، دل علىٰ فساد ما ذهبوا إليه.

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (ب).

(٢) -(قبل التحدي وبعده؛ كما ظهر الفرق بين كلامهم) في النسخة (ب، ج).

(٣) إلىٰ هنا (قال: معجزتي أني أضع يدي علىٰ رأسي هذه الساعة) في اللوحة رقم (٥٨/ أ) في النسخة (أ).

(٤) من هنا بداية السفر الرابع إلىٰ هذا الموضع (وأنتم لا يمكنكم ذلك) في النسخة (أ).

(٥) (واستشهر) في النسخة (ج). (٦) -(من) في النسخة (ب).

وأما رابعًا: فلأنَّا نعلم بالضرورة أن العرب كانوا يستعظمون فصاحة القرآن حتى قال الوليد بن المغيرة[1]: إن أعلاه لمورق، وإن سفله لموبق، وإن عليه لطلاوة[2] وإن له لحلاوة[3][4]، وأخبر الله تعالى عن استعظامه له في قوله [تعالى][5]: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠ ثُمَّ نَظَرَ ۝٢١ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۝٢٢ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ۝٢٣ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: ١٨-٢٤]، فلو كان وجه كون القرآن معجزًا هو صرفهم عن معارضته كما قالوه، لوجب ألا يستعظموا فصاحته، فلما عظمت في نفوسهم فصاحته، وبلغت كل غاية، فسد ما زعموه.

وأما خامسًا: فلأنه لو كان وجه إعجازه صرف دواعيهم عن معارضته مع إمكانها، لما امتحنوا نفوسهم في معارضته، فلما امتحنوها بالمعارضة دل على أن وجه الإعجاز هو الفصاحة.

وإنما قلنا: «إن هم قد امتحنوا نفوسهم بالمعارضة»، فهذا ظاهر، فإن أُمية ابن[6] خلف حاول معارضته وقال: ﴿لَوْ نَشَآءُ[7] لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾، [الأنفال: ٣]،

---

(١) الوليد بن المُغيرة (٩٥ ق هـ - ١هـ = ٥٣٠ - ٦٢٢م): الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو ابن مخزوم، أبو عبد شمس: من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، ومن زنادقتها. يقال له «العدل» لأنه كان عدل قريش كلها: كانت قريش تكسو البيت جميعها، والوليد يكسوه وحده. وكان ممن حرم الخمر في الجاهلية، وضرب ابنه هشامًا على شربها. وأدرك الإسلام وهو شيخ هرم، فعاداه وقاوم دعوته. قال ابن الأثير: وهو الّذي جمع قريشًا وقال: «إن الناس يأتونكم أيام الحج فيسألونكم عن محمد، فتختلف أقوالكم فيه، فيقول هذا: كاهن، ويقول هذا: شاعر، ويقول هذا: مجنون، وليس يشبه واحدًا مما يقولون، ولكن أصلح ما قيل فيه «ساحر» لأنه يفرق بين المرء وأخيه والزوج وزوجته!» وهلك بعد الهجرة بثلاثة أشهر، ودفن بالحجون. وهو والد سيف الله خالد ابن الوليد. الأعلام (٨/ ١٢٢)، الكامل لابن الأثير (٢/ ٢٦)، واليعقوبي (١/ ٢١٥)، و نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري (١٦/ ٢٧٣)، ورغبة الآمل (٥/ ٢٩).

(٢) (الطلاوة) في النسخة (ب، ج).. (٣) (الحلاوة) في النسخة (ج)..

(٤) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة ﷺ، أبو بكر البيهقي، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، (٢/ ١٩٨)، سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، (٩/ ٤٠٨).

(٥) -(تعالى) في النسخة (أ، ب، ج). (٦) (ابن) في النسخة (أ، ب).

(٧) (شئنا) في النسخة (أ، ب، ج).

وحاول النضر بن الحارث معارضته بأخبار الفرس، وحاول المعري أيضًا معارضته، وحاول مسليمة المعارضة له بتلك الخرافات[١] المحكية[٢] عنه، وهذا يدل على أنهم فهموا أن وجه الإعجاز هو الفصاحة. فكيف يقال: بأن إعجازه من أجل الصرفة؟[٣] ففسد ما قاله أهل الصرفة. والحمد لله.

فأما القول بأن وجه إعجازه سلامة ألفاظه عن التعقيد وبرائتها عن الثقل على اللسان كما يراه قول شاعر:

وقبر حرب بمكان قفر ❊ وليس قرب[٤] قبر حرب قبر[٥].

وهذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأن أكثر القصائد والخطب خالية عن مثل هذا التعقيد، فكان يلزم أن تكون معارضه له.

وأما ثانيًا: فلأن البُعد عن التعقيد في الكلام والإتيان بالألفاظ السلسة على اللسان مقدور، فكان يلزم أن يعارضوه.

---

(١) (الخرفات) في النسخة (ب). (٢) (الممكنة) في النسخة (ب، ج).

(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش (أقول: هذا مما يدل على فساد هذا المذهب الباطل بأن لو كان الصارف لهم عن معارضته هو الصرفة، لما كان لتحديهم أن يأتوا بمثله أو بسورة منه فائدة من حيث إنه تحداهم بأن يأتوا بشيء منه وقد صرفهم عنه، فيبطل فائدة تحديهم مع كونهم عاجزين عن أن يأتوا الشيء، فلقد ذهبوا إلى مذهب ضلوا عن الطريق العقلية والشرعية ...) في النسخة (ج).

(٤) (قريب) في النسخة (ب).

(٥) بحر الرجز، أنشده الجاحظ كما في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د. رضوان الداية، د. فايز الداية،دار قتيبة، دمشق. ط١، ١٩٨٣، ص٤٧، والإيضاح ص ٢٦، ونهاية الإيجاز لفخر الدين الرازي ص ١٢٣. ويدعي بعض الناسبين أنه لجني رثى به حرب بن أمية جد معاوية بعد أن هتف به فمات ينظر البيان والتبيين للجاحظ. والإيضاح، الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة: الثالثة، ص٤٧، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (١/ ٧٦).

فأما القول: بأن وجه إعجازه الأسلوب، فهو فاسد أيضًا[١] **لأمرين:**

أما أولًا: فلو كان الأسلوب هو الوجه في الإعجاز لكان الابتداء بأسلوب الشعر أيضًا معجزاً، إذ لا[٢] فرق بين أسلوب وأسلوب.

وأما ثانيًا: فلأن الابتداء بالأساليب ممكن، فكان يلزم أن يعارضوه.

فأما القول بأن وجه إعجازه خلوه عن المناقضة والتعارض كما زعموا أيضًا فهو باطل أيضًا لأمرين:

أما أولًا: فلأن[٣] التحدي كما وقع بكل القرآن فهو واقع بكل سورة منه، ولا شك أنه قد يقع في خطبهم وأشعارهم ما يكون مقداره كمقدار سورة الكوثر خاليًا عن المناقضة، فكان يلزم أن يكون معارضًا له، وهذا محال.

وأما ثانيًا: فلأنه قد يوجد في أشعارهم وخطبهم الطوال ما يكون سليمًا عن المناقضة، فبطل ما قالوه.

فأما القول بأن وجه إعجازه هو اشتماله علىٰ الأمور الغيبية، فهو فاسد أيضًا لوجوه:

أما أولًا: فلأن التحدي واقع بكل سوره، والإخبار بعلوم الغيب لا يتأتي في كل سورة.

وأما ثانيًا: فلأنه قد أخبر عن علوم الغيب بأمور سوىٰ القرآن، فلو لم يكن في القرآن معجز سوىٰ ما ذكرناه لكانت تلك الأخبار مماثلة للقرآن في فصاحته، ومعلوم خلاف ذلك.

وأما ثالثًا: فلو كان وجه إعجازه هو اشتماله علىٰ علم الغيب كما زعموا لما تعجبوا[٤] من فصاحته.

---

(١) -(أيضـًا) في النسخة (ج).
(٢) (معجزًا ولا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (فلين) في النسخة (ج).
(٤) (عجبوا) في النسخة (ج).

فأما القول بأن وجه إعجازه هو اشتماله علىٰ المعاني الغريبة والحقائق الدقيقة، فهو باطل أيضًا، لأن العلم باستحالة جميع مثل هذه المعاني في مثل هذا الكتاب ليس ضروريًا، فلا بد فيه من دلالة، ولا دلالة لهم علىٰ تعذر ذلك من جهتنا.

فثبت بما ذكرناه بطلان هذه المقالات كلها.

المقام الثالث: في تقرير المختار:

والمختار عندنا أن إعجاز القرآن واقع بأمرين الفصاحة والبلاغة. **فالفصاحة**[١] راجعة إلىٰ الألفاظ، **والبلاغة** راجعة إلىٰ المعاني.

ومعتمدنا فيما ذكرناه أمران:

أحدهما: أن الإعجاز إنما وقع بما وقع به التحدي، ولا شك أن آيات التحدي مطلقة غير مخصوصة بأمرٍ معين؛ أعني أنه عليه السلام لم يُبين أن التحدي[٢] هل هو بالفصاحة أو بالبلاغة أو بغيرهما، ثم إن العرب لم يستفهموه عما يطالبهم من ذلك، فوجب أن يكون تركهم للاستفهام من أجل أن عادة التحدي كانت مقررة، فكانوا يحملون التحدي المطلق علىٰ ذلك المعتاد.

فإن المعلوم لنا بالضرورة أن الفصحاء والشعراء وعادة من سلف من الخطباء إذا تحدىٰ بعضهم بعضًا، فإنه لا يتحداه إلا بمجموع الفصاحة والبلاغة، وأنه لم يعهد قط في زمانهم أن أحدًا منهم تحدىٰ غيره بدقة معاني شعره، ولا باشتمالها علىٰ علوم الغيب، ولا بعدم تناقضها.

وثانيهما: أنه لا قائل بوجه آخر في الإعجاز سوىٰ[٣] ما ذكرناه، فإذا بطلت تلك الوجوه، لم يبقَ إلا ما ذكرناه من أن الإعجاز واقع بهذين الأمرين الذين[٤] حققناهما وهما الفصاحة والبلاغة. وبالله التوفيق.

---

(١) (والفصاحة) في النسخة (ب، ج).

(٢) (إنا لتحدي) في النسخة (ب).

(٣) (سوا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (الذي) في النسخة (أ، ب، ج).

الفصل الثاني
في كيفية دلالة المعجز على صدق المُدّعي للنبوة

اعلم أن المعجز لما كان هو العلم الدال علىٰ صحة النبوة وصدق المدعي لها، اختلف الناس في كيفية دلالته علىٰ الصدق.

فقال قائلون: بأن دلالته متوقفة علىٰ الحكمة، وزعم آخرون أن دلالته [متوقفة][(١)] علىٰ الصدق من جهة العادة، ونحن نذكر كلا المسلكين، ونذكر ما يتوجه علىٰ كل واحد منهما بمشيئة الله تعالىٰ.

المسلك الأول: ذهب المحققون من العدلية؛ أئمة العترة وعلماء الأمة من الزيدية والمعتزلة إلىٰ أن دلالة المعجز علىٰ صدق من ظهر عليه متوقفة علىٰ علوم الحكمة، ومقررة علىٰ قواعدها، فمن لا يحصل في حقه علوم الحكمة لا يمكنه إحرازها ولا العلم بها بحال.

ومصداق ما قلناه: أن العلم بكونه دالًا علىٰ الحكمة متوقف علىٰ مقدمتين:

المقدمة الأولىٰ: أنه لا غرض لله تعالىٰ في إظهار المعجزة إلا التصديق لمدعي النبوة.

المقدمة الثانية: أن من صدقه الله تعالىٰ فهو صادق.

وكل واحدة من هاتين المقدمتين متوقف علىٰ علوم الحكمة.

وإنما قلنا: «إن المقدمة الأولىٰ متوقفة علىٰ الحكمة»، فلأنَّا قد قررنا فيما سبق أن إظهار المعجزة علىٰ المدعي يقوم مقام تصديقه بالقول، فلو لم يكن غرض الله[(٢)] تعالىٰ في[(٣)] تصديقه لكان قبيحًا من وجهين:

---

(١) -(متوقفة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لله) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(في) في النسخة (أ، ب).

أما أولًا: فلأنه يكون مُوهمًا للصدق، فيكون فيه تلبيس وتعمية.

وأما ثانيًا: فلأنه لو جاز [أن يكون الغرض][1] إظهار المعجزة وليس الغرض بها التصديق، لجاز إظهار المعجزة علىٰ الكذابين، ولا يكون الغرض تصديقهم، بل يكون غرض آخر، وكل هذا قبيح ينقض الحكمة ويبطلها.

وإنما قلنا: «إن المقدمة الثانية متوقفة علىٰ الحكمة أيضًا»، فلأنَّا نقول: لو صدّق الله تعالىٰ غير الصادق لكان كذبًا وخُلفًا، والكذب قبيح يناقض الحكمة، ويقضي بالجهل والحاجة، وهما محالان.

فثبت بما ذكرنا أن كل واحدةٍ من هاتين المقدمتين أصل في صحة دلالة المعجزة علىٰ الصدق، وأن كل واحدة[2] منهما مقررة علىٰ قواعد الحكمة وقوانينها كما حققناه الآن.

وتمام تقرير هذا المسلك بإيراد الأسئلة والانفصال عنها، وهي ثلاثة:

السؤال الأول: أنَّا نقول: لو كان المعجز دالًا علىٰ الصدق لكان لا تخلو دلالته إما أن تكون متوقفة علىٰ نفي المعارض لها أو لا تكون متوقفة. فإن لم تكن متوقفةً علىٰ نفي معارضتها، فهذا محال. لأن بتقدير حصول ذلك المعارض ووقوعه لا يمكن القطع بها، فتبطل دلالتها علىٰ الصدق. وإن كانت متوقفة علىٰ نفي المعارض، فعدم ذلك المعارض لا بد وأن يكون حاصلًا في جميع الأزمنة، وهذا لا طريق لنا إلىٰ العلم بأنه لا يوجد في الأزمنة المستقبلة من يكون قادرًا علىٰ المعارضة، وإذا كان الأمر كما زعموه؛ لم يمكنا القطع بصحة دلالة المعجز علىٰ الصدق علىٰ حال.

وجوابه: أنَّا قد أسلفنا في باب النظر أن دلالة الدليل علىٰ مدلوله غير متوقفة علىٰ نفي المعارض، وهكذا[3] القول في النبوة، فإنَّا متىٰ تحققنا ظهور المعجزة فإنَّا

---

(١) -(أن يكون الغرض) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (واحد) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

نقطع بدلالتها علىٰ الصدق في حق من ظهرت عليه، ونقطع أيضًا بعدم المعارض لها، فبطل ما توهموه.

السؤال الثاني: قولهم: دلالة المعجزة علىٰ الصدق لا يخلو حالها[1] إما أن تكون متوقفة علىٰ عجز المبعوث إليه عن الإتيان بمثلها أو تكون متوقفة علىٰ عجز كل العالَمين عنها، أو تكون متوقفة علىٰ عجز أكثرهم عنها.

فإن وقفت علىٰ عجز المبعوث إليه عن الإتيان بمثلها كان هذا خطأ، لأنه يلزم منه أن إنسانًا لو عرف صناعة من الصناعات ثم ذهب إلىٰ إنسان آخر لا يعرف تلك الصناعة، ثم ادّعىٰ أنه نبي مبعوث إليه خاصة، وقال: إن معجزته هو أنه[2] لا يأتي بمثل تلك الصناعة وعجز عن معارضتها أن تثبت نبوته، وهذا محال.

وإن توقفت علىٰ كل العالَمين، فهذا محال، لأن هذا لا طريق لنا إلىٰ العلم به علىٰ حال.

وإن وقفت علىٰ عجز أكثر العالَمين عن الإتيان بمثلها فهذا الصادر[3] إلىٰ عماية لأنه[4] لا تنضبط معرفة الأكثر والأقل؛ بل تتعذر، وإذا بطل أن تكون متوقفة علىٰ عجز أحد من الخلق بطل أن تكون دالة علىٰ الصدق، لأنه إنما يثبت[5] دلالتها علىٰ الصدق إذا كانوا عاجزين عن تحصيل مثلها، فأما إذا لم يعجزوا عن ذلك؛ لم تكن دالة عليه.

وجوابه: أن التحدي بالمعجزة قائم لكل العالَمين في ذلك الزمان، ولمن يكون بعدهم، فلا يمكن أن تكون دالة علىٰ صدق من ظهرت عليه إلا بعد ظهور عجزهم عنها، ولهذا فإن التحدي بالقرآن قائم علىٰ وجه الدهر لكل أحد.

---

(١) (حلها) في النسخة (ب)، (حكمها) في (ج).
(٢) (ان) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الصارد) في النسخة (أ)، (انصارد) في (ج).
(٤) (ولانه) في النسخة (ج).
(٥) (ثبت) في النسخة (ب).

ونقول أيضًا: أنه لا يلزمهم قبول قوله إلا بعد عجزهم عن معارضتها، ولهذا فإنَّا نعلم بالضرورة أن شيئًا من معجزات الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لم يمكن معارضتها، ولا الإتيان بمثلها في وقت من الأوقات، فتحقق ما ذكرناه.

السؤال الثالث: قولهم من أين لكم أنه لا غرض لله تعالىٰ في إظهار المعجزة إلا التصديق؟ وبمَ[1] تنكرون علىٰ من يقول: إن لله غرضًا آخر في إظهار المعجزة مغايرًا للتصديق إما مستورًا عند الله استأثر بالعلم به، وإما ظاهرًا؛ كأن يكون لطفًا لبعض المُكلَفين أو لوجهٍ[2] غير هذا، كأن يكون إجابة لدعوة وليّ أو كرامةً له، وإذا[3] كان هذا مجوّزًا بطل قولكم: إنه لا غرض في إظهاره إلا التصديق.

وجوابه: أنَّا قد قررنا فيما سبق أن إظهار المعجزة لغير التصديق يؤدي إلىٰ القدح في العلم بصدق الأنبياء لجواز أن يكون الغرض بإظهار المعجزة ليس التصديق لهم، وإنما الغرض بها شيء آخر، ويؤدي إلىٰ تجويز إظهار المعجزة علىٰ الكذابين لغرض آخر غير التصديق، وهذا محال. فوجب القطع بأن الله تعالىٰ لا يجوز إظهاره للمعجزات إلا علىٰ من يكون صادقًا لما حققناه.

فهذا هو الكلام في تقرير هذا المسلك في كيفية الدلالة علىٰ صدق المدعي بإظهار المعجزة.

المسلك الثاني[4]: **ذهب محققوا الأشعرية** وجماهيرهم كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي إلىٰ أن دلالة المعجز علىٰ صدق المدعي إنما يكون من جهة العادة، فالعلم بالصدق عندهم متوقف علىٰ أمرين:

أحدهما: أن المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقًا.

وثانيهما: أن تجويزنا لإظهار المعجزة علىٰ الكذابين من جهة الله تعالىٰ لا يقدح في حصول هذا العلم الضروري.

---

(١) (ولم) في النسخة (ج).
(٢) (لوجوه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (فاذا) في النسخة (ج).
(٤) (الثالث) في النسخة (ب، ج).

فالذي يدل علىٰ الأول: هو أن كل من قدح في المعجزات من الأمم السابقة إنما قدحوا فيها لاعتقادهم أنها ليست من فعل الله، وإنما هي من باب الحِيَل[1] والطلسمات، ومعرفة خواص الأشياء، ولم ينقل علىٰ ألسنة المخبرين أن واحدًا منهم سلّم كونها فعلًا لله تعالىٰ، ثم بعد ذلك نازع في دلالتها علىٰ الصدق.

وقالوا: إن من شاهد انقلاب العصا ثعبانًا، وفلق البحر، وإظلال الجبل فوقهم، فإنه يعرف قطعًا دلالته علىٰ صدق المدعي، ويستحيل أن يبقىٰ شاكًا في صدقه بعد معرفته بكون المعجز من فعل الله تعالىٰ.

والذي يدل علىٰ الثاني: وهو أن تجويزنا لإظهار المعجز علىٰ الكذابين لا يقدح في هذا العلم الضروري، فهو أنَّا نعلم بالضرورة أنَّا إذا أطبقنا علىٰ أعيننا لحظةً ثم فتحناها، فإنَّا نعلم قطعًا بأن الله تعالىٰ قادر علىٰ أن يقلب الجبال ذهبًا، وماء البحر دمًا عبيطًا، وأقمشة البيت علماء فاضلين، في تلك الحالة؛ ثم كلما فتحناهما عادت كما كانت، وهذا التجويز لا يزيل عنا العلم الضروري بأنه لم يوجد شيء من ذلك، فهكذا القول في مسألتنا.

فإذا تقرر أن دلالة المعجز علىٰ الصدق حاصلة بالضرورة لم يقدح في هذا العلم، تجويزنا لأن يُظهر الله المعجزة علىٰ الكذابين.

فهذا ملخص ما عوّل عليه الجويني في تقرير هذا المسلك في دلالة المعجز علىٰ الصدق في الدعوىٰ.

والاعتراض علىٰ هذا المسلك الذي اعتمدوه في دلالة المعجز علىٰ الصدق:

إنَّا نقول: المعجز فعل من أفعال الله تعالىٰ يمكن أن يقع علىٰ وجهٍ فيكون حسنًا، بأن يكون ظهوره تصديقًا لنبي، ويمكن أن يقع علىٰ وجهٍ فيكون قبيحًا، بأن يكون ظهوره تصديقًا لكاذبٍ، فإذا كان كل واحد من هذين الأمرين ممكنًا، فحينئذٍ لا

---

(١) (الحبل) في النسخة (ج).

يمكن القطع بحسنه إلا إذا علمنا أنه لا يجوز إظهاره علىٰ كاذبٍ، ولا يمكن القطع باستحالة إظهاره علىٰ كاذبٍ إلا بعد القطع بالحكمة.

فإنَّا إذا لم نقطع بالحكمة؛ لم يمتنع إظهاره علىٰ كاذب.

فثبت بما ذكرنا أن العلم باستحالة إظهاره المعجزة علىٰ الكذابين متوقف علىٰ العلم بالحكمة لما حققناه.

قوله: «إن أحدًا من الأمم الماضية لم يشك في التصديق بعد العلم بظهور المعجزة، وهذا يدل علىٰ أن ظهور المعجزة كافٍ في تصديقه، كما قلنا من غير اعتبار الحكمة كما زعمتم».

قلنا: هذا فاسد، فإنهم إنما قطعوا بالتصديق عند ظهور المعجزة لما كانوا عالِمين بحكمة الله، وأنه لا يجوز إظهاره المعجزة علىٰ كاذب، فأما لو قدّرنا أنهم لم يعلموا ذلك، فإنه لا يمكنهم القطع بالتصديق مع تجويزهم لما ذكرناه.

قوله: «إن تجويزنا لإظهار المعجزة علىٰ الكذابين لا يقدح في العلم بكونهم صادقين عند ظهور المعجزة كما أنَّا إذا أطبقنا أعيننا فإنَّا نُجوّز في تلك الحالة أن يقلب الله الجبال ذهبًا، ومع ذلك فإنَّا نقطع بأنها باقية علىٰ حالها».

قلنا: هذا فاسد أيضًا، فإن في حال تجويزنا أن يقلب الله الجبال ذهبًا، نقول: إن الله تعالىٰ قد خلق فينا علمًا ضرورياَ بأنه لم يفعل ذلك في تلك الحالة بخلاف ما نحن فيه. فإنَّا مهما جوّزنا أن يظهر الله المعجزة علىٰ الكذابين فإنه لم يخلق فينا علمًا ضروريًا بأنه لم يفعل هذا الجائز، فلهذا كان هذا التجويز باقيًا كما قررناه.

فظهر بما حققناه أن القول بتجويز إظهار المعجزة علىٰ الكذابين لازم للأشعرية، وأنه لا يمكنهم العلم بصدق الأنبياء، وأنه لا خلاص لهم عن هذا الإلزام عمر الدهر.

والعجب! من الشيخ أبي حامد الغزالي وأستاذه الجويني وابن الخطيب الرازي وجماهير المحققين من الأشعرية كيف اتفقوا علىٰ أنه لا شيء من القبائح الواقعة في العالَم إلا وهي كائنة بإرادة الله، وموجودة بقدرته، ثم امتنعوا عن تجويز إظهار المعجزة علىٰ الكذابين؟ وكيف[1] صار القبح مانعًا في أحد الصورتين دون الأخرىٰ.

فهذا هو الكلام في كيفية دلالة المعجز علىٰ صدق من ظهر عليه، وبالله التوفيق.



(١) (فكيف) في النسخة (ج).

الفصل الثالث
في ذكر مطاعنهم على القرآن وفسادها

اعلم أن جمعًا من الملاحدة[١] والزنادقة يوردون علىٰ القرآن مطاعن[٢] زعمًا منهم أن معانيه متناقضة فاسدة، وتختلف وجوه مطاعنهم: فتارة يقولون: إن فيه تناقضًا وتعارضًا. وتارة يقولون: إن فيه خطأ من جهة الإعراب. ومرة يقولون: إن خطئه[٣] من جهة التكرار. ودفعةً يزعمون أن خطئه[٤] من جهة تضمنه ما يستحيل علىٰ الله تعالىٰ.

فهذه جملة مطاعنهم علىٰ القرآن، ونحن نشير إلىٰ كل واحدٍ من هذه المطاعن، ثم نبين فسادها وبطلانها، وجملتها أنواع أربعة:

النوع الأول: في ذكر مطاعنهم عليه من جهة التناقض والمعارضة:

وقد زعموا أن في القرآن آيات متعارضة ينقض بعضها بعضًا، وقالوا: إن هذا دلالة علىٰ فساده وبطلانه، ولنشر[٥] من ذلك إلىٰ آيات ظنوها في الظاهر متعارضة، ونظهر فساد تعلقهم بمشيئة الله تعالىٰ.

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ[٦] ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، قالوا: فظاهر الآية القول بصحة الرؤية وثباتها. وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، قالوا: فظاهر هذه الآية يقتضي القول باستحالة الرؤية وبطلانها. وهذا متناقض بيّن المعارضة.

وجوابها: أنَّا قد قررنا في مسألة الرؤية استحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ، فلا حاجة

---

(١) (الملحدة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (مطان) في النسخة (ب).
(٣) (خطاه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (خطاه) في النسخة (أ، ب)، (خطاوه) في (ج).
(٥) (ولبس) في النسخة (ب، ج).
(٦) (ناطرة) في النسخة (ب).

بنا إلىٰ إعادته، وبيّنا أن النظر في نفسه لا يفيد الرؤية علىٰ حال أصلًا، وإذا كان الأمر كما قلناه؛ ذهب التناقض بين الآيتين كما زعموه.

الآيـة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ [الحديد: ٢٠]، قالوا: فظاهـر هـذه الآية يفيد أن الحياة الدنيا إنما هي لعـب ولهو، ثم قال بعد هذا: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الدخـان: ٣٨]، قالوا: فأوجب بهذه[1] الآية نفي اللعب أيضًا، وهذا يفيد المناقضة والمعارضة كما قلناه.

وجوابهـا: أنـه لا تناقـض بين الآيتيـن كما توهمـوه، لأن المـراد بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ﴾ [محمـد: ٣٦] أي أنها ليسـت باقية، وإنما هـي عن قريب صائرة إلىٰ الزوال والتغير؛ كما يصير اللعب إلىٰ التلاشـي والبطلان[2]، والمراد بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الدخـان: ٣٨]، أي لـم يخلقهمـا لغرض كمـا يفعلـه العابث، وإنمـا خلقهمـا كان لغرض حكمـي؛ ومصلحـة[3] عظيمة، وهـو الإحسـان والتفضل إلىٰ الخلـق، وإذا كان الأمر كما قلنـاه. ذهب التعارض وارتفعت المناقضة.

الآية الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥]، فظاهر الآية يفيد أنهم لا يتكلمون. وقال في آية أخرىٰ ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣١]، قالوا: وظاهر هذه الآية أيضًا يقضي بأنهم يتكلمون، وهذا هو التناقض بعينه.

وجوابهـا: أن المراد بقولـه تعالىٰ: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسـلات: ٣٥]، أي أنهم لا يتكلمون بحجـة قاطعة وعذرٍ بيّن. وأما قوله: ﴿عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣١]، فهو علىٰ ظاهره، وعلىٰ هذا يزول التناقض والتعارض، وهكذا الحال فيما يوردونه من هذا الجنس يكون جوابه كما ذكرنا، وكثيرًا ما يوردونه من هذا القبيل، والقرآن محروس عن التناقض والمعارضة والحمد لله.

---

(١) (بهاذه) في النسخة (ب). (٢) (التلا والطلال) في النسخة (ب، ج).

(٣) (ومصالحه) في النسخة (ب)، (ومصالح) في (ج).

النوع الثاني: في ذكر مطاعنهم من جهة الإعراب:

اعلم أنهم يوردون مطاعنٍ يزعمون أنها لحن بجهلهم بالعربية، ونحن نذكر منها آيات ثلاثًا تنبيهًا على عدم إحاطتهم بعلوم الأدب:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٦٩]، قالوا: فقوله ﴿أَيُّ﴾ في موضع المفعول في الآيتين للفعل الذي قبلهما، لتعديه إليهما، فكان[١] يجب نصبهما به، فلما جاء مرفوعين كان رفعهما لحنًا.

وجوابها: أن «أيًا»[٢] في الآيتين محتملة لوجهين:

أحدهما: أن تكون استفهامية، وإذا كان الأمر هكذا، كانت مرفوعة بالابتداء، وما بعدها خبر لها في الآيتين، والجملة[٣] الابتدائية[٤] في موضع المفعول للفعل الأول.

وثانيهما: أن تكون «أيًا» اسمًا موصولًا بجملة[٥] ابتدائية[٦]؛ لكنها ها هنا مبنية على الضم لما قطع صدر صلتها، والتقدير فيها: لنعلم أي الحزبين هو أحصى، ولننزعن أيهم هو أشد، فلما حذف قولنا: «هو»، بنيت على الضم، كما قاله سيبويه، وإذا كان الأمر في الآيتين كما قلناه، ذهب ما قالوه من اللحن الذي توهموه.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]، قالوا: فالقياس في إعراب[٧] الآية إن هذين[٨] لساحران.

وجوابها: أن أبا عمرو بن العلاء[٩] رغم أن الخطأ فيها من جهة الكاتب، وتقرأ:

---

(١) (فكانت) في النسخة (ب).
(٢) (انا) في النسخة (ج).
(٣) (فالجملة) في النسخة (ج).
(٤) (الابتداية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (لمحمله) في النسخة (ج).
(٦) (ابتدايه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) (الاعراب) في النسخة (ب، ج).
(٨) (هاذين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٩) **أبو عمرو بن العلاء المقرئ** النحويّ أحد القراء السبعة، كان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر، وهو في النحو في الطبقة الرابعة من علي بن أبي طالب، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال الأصمعي: قال أبو عمرو بن العلاء: لقد علمت من النحو ما لم يعلمه الأعمش وما لو كتب لما استطاع أن يحمله. وقال أيضًا: سألت أبا عمرو عن =

﴿إن هذين[1] لَسَاحِرَانِ﴾ [طه: ٦٣] على القياس، والحق أنها ليست لحنًا، وهي مقروء بها في السبعة[2]، وهي لغة بني الحرث بن كعب[3]، ووجهها في العربية هو أن تثنية هذا وهاتا ليست حقيقيةً، وأن الألف فيها ليست ألف التثنية[4]، وإنما هي ألف هذا وهاتا في الأصل حوفظ[5] على صورتها، فلهذا بقيت على حالتها، في حالة النصب، فهذا هو الوجه في بقائها ألفًا، فبطل ما زعموه.

= ألف مسألة، فأجابني فيها بألف حجة. وهو قدوة في العلم باللّغة. أخذ عن جماعة من التابعين. وهو في النّحو في الطبقة الرابعة بعد عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه. واختلف في اسمه ونسبه؛ فأمّا اسمه فقيل: اسمه زبّان وقيل: العريان. وهو بصري، أخذ عن ابن أبي إسحاق، وكان أوسع علمًا بكلام العرب ولغاتها وغريبها من عبد الله بن أبي إسحاق. وكان من جُلّة القُرّاء والموثوق بهم. كان يقرئ الناس القرآن في مسجد البصرة، والحسن بن أبي الحسن حاضر. قال يونس: لو كان أحد ينبغي أن يؤخذ بقوله كله في شيء واحد لكان ينبغي لقول أبي عمرو أن يؤخذ كله. ولكن ليس من أحد إلا وأنت آخذ من قوله وتارك. إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، (٤/ ١٣١)، طبقات النحويين واللغويين (٣٥)، وفيات الأعيان، (٣/ ٤٦٦)، السير (٦/ ٤٠٧)، ترجمته في طبقات الزبيدي، ٢٨، ١٧٦، والمعارف: ٥٣١، ٥٤٠، وأخبار النحويين البصريين، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أبو سعيد (المتوفى: ٣٦٨هـ)، المحقق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي - المدرسين بالأزهر الشريف، الناشر: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ - ١٩٦٦م، ٢٢، ومراتب النحويين: ١٣، ونور القبس، أبو المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود اليغموري، تحقيق رودلف زلهايم، بيروت، ١٩٦٤م، ص٢٥، ونزهة الألباء: ١٥، وغاية النهاية (١/ ٢٨٨)، وعبر الذهبي (١/ ٢٢٣)، والشذرات (١/ ٢٣٧)، وبغية الوعاة: ٣٦٧، وقد ترجم له الكتبي أيضًا في الفوات (١/ ٣٣١)، تاريخ البخاري (٩/ ٥٥)، تهذيب الكمال: ١٦٢٩، تذهيب التهذيب (٤/ ٢٢٥)، تاريخ الإسلام (٦/ ٣٢٢)، فوات الوفيات (١/ ٢٣١)، أخبار النحويين البصريين ٢٢، بغية الوعاة ٣٦٧، غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبي الخير ابن الجزري، طبع بمصر ١٣٥١هـ، ويسمى «طبقات القراء»، (١/ ٢٨٨).

(١) (هاذين) في النسخة (أ، ب)، (هذين) في (ج). (٢) أي في القراءات السبعة.

(٣) **بني الحرث بن كعب** أحد قبائل العرب اليمنية الأصل تفرعت عن مذحج، ذكر أبو العباس القلقشندي في كتابه «نهاية الأرب في معرفة قبائل العرب» نسبهم كالتالي: بطن من مذحج من القحطانية، وهم بنو الحارث بن كعب بن عمرو بن علة بن جلد بن مالك بن أدد، ومالك هو مذحج. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبنانين، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، (١/ ٤٩).

(٤) (السمه) في (أ، ب)، (التنبيه) في النسخة (ج). (٥) (حق فقط) في النسخة (ب)، (حو قط) في (ج).

الآية الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: ٣٦]، قالوا والقياس[١] فيه، «فتعذروا» بحذف النون، لأنه يكون منصوبًا، لأنه جواب للنفي.

وجوابها: أن هذا جهل باللغة وعلم النحو، وأن جواب «لا» ليس حتمًا أن يكون منصوبًا، بل يجيء تارة منصوبًا وتارة مرفوعًا، ولكل واحد منهما معنىٰ مخالف للآخر، والغرض ها هنا الاستئناف، أي هم لا يؤذن لهم وهم يعتذرون، والجملة في موضع الحال أيضًا، أي لا يؤذن لهم في حال اعتذارهم.

وهكذا الكلام فيما يوردونه من هذا القبيل.

النوع الثالث: في ذكر مطاعنهم فيه من جهة التكرار:

اعلم أن التكرار هو باب من أبواب البلاغة يتعاطاه الفصحاء، ويتنافس فيه الخطباء، ولا ينكره إلا جاهل بعادات العرب ومخاطباتها؛ ومجاري كلامها في محاوراتها، ولا يخلو خطيب مصقع، ولا شاعر معلق[٢] عن تكرار في خطبته وشعره إثراءً[٣] بالبلاغة، وإشعارًا بالفصاحة، ولو لا خشية الإطالة لأوردنا فيه الاستشهادات الكثيرة.

فإذا عرفت هذا فنقول: التكرار في القرآن يرد علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون واردًا في القصص.

وثانيهما: أن يكون واردًا في الجمل.

فأما الوجه الأول: وهو ما يكون واردًا في القصص:

فنحو قصة آدم، ومثل قصة موسىٰ وفرعون، فإنها قد كررت في القرآن غير مرة بصيغ مختلفة، وقد ذكر العلماء في تكريرها فوائد ثلاثًا:

الفائدة الأولىٰ: أن يكون ذلك شرحًا لصدر رسول الله وتسليةً له ولأصحابه مما كان ينالهم من الكفار من الأذىٰ والتكذيب والجحد والإنكار، ونعتًا له

---

(١) (القياس) في النسخة (ج). (٢) (معجب) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (اىرانًا) في النسخة (أ)، (ابدًا) في النسخة (ب، ج).

ولأصحابه على الصبر واحتمال[1] الأذى كما فعله الأنبياء قبله حين استقبلهم قومهم بمثل ذلك.

الفائدة الثانية: أن الله تعالى وإن كرر تلك القصص فإنها على تكريرها لا تخلو عن فائدة مخالفة لما ذكرها في القصة الثانية، ولم ترد قصة مكررة بعينها من غير مخالفةٍ فيها بزيادة ولا نقصان، بل كل واحدة منها مشتملة على خلاف ما اشتملت عليه القصة الأخرى.

الفائدة الثالثة: أن الله لما تحدى العرب بالإتيان بمثل القرآن كان من الجائز أن يتوهم متوهم أن الإتيان بمثل هذا القرآن ليس مقدورًا لأحد، والتحدي إنما يكون بالأمور الممكنة دون المحالة، فأراد الله تكرير تلك القصص بألفاظ أخر، ونظم غير النظم الأول؛ لنعلم أن الإتيان بمثله غير مستحيل من جهته، وإنما العجز عن ذلك إنما يتحقق من جهة العباد، فأما الله تعالى فهو قادر عليه وعلى أمثاله.

فهذا هو الفائدة في تكرير القصص.

الوجه الثاني: أن يكون التكرير واردًا في الجمل: ويحتمل فوائد ثلاثًا:

الفائدة الأولى: أن يكون تكرار[2] اللفظ الأول في الجملة[3] الأولى من أجل التأكيد، والشاهد عليه قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: ٣-٤]، وقوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ۝ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ [القيامة: ٣٤-٣٥]، فإنما كرر هذا زيادة في التوكيد في التهديد، وتفخيم الأمر، وتعظيم الشأن، وهذا ليس بدعًا في لسانهم أصلًا.

الفائدة الثانية: أن تكرير[4] هذه الجمل يزيد الكلام رونقًا وبهاء وحلاوةً وجمالًا لا تراه إذا لم يكرر، وهذا ظاهر في الجمل المكررة، فإنك ترى لها مع التكرير رونقًا وحلاوة وذوقًا وطلاوة يدركه الحس لا محالة.

---

(١) (وحمال) في النسخة (ج). (٢) (بلرار) في النسخة (أ).
(٣) (الأولى فالجملة) في النسخة (أ، ب، ج). (٤) (يكون) في النسخة (ج).

الفائـدة الثالثة: أن يكـون التكرير في الجمـل تعديدًا للنعم، وتقريـرًا في التوبيخ والتقريـع جحدهـا وكتمانها، ومـن هذا الجنس مـا ذكره الله في سـورة الرحمن في تكريـر قوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣]، مع ما فيها من الوعظ والزجر والبعث والحث علىٰ العلم بالله تعالىٰ وتوحيده، والإقرار بنعمته.

فثبـت بما ذكرنا أن جميـع ما ورد في القرآن من التأكيـد في القصص والتأكيد في الجمل لا يخلو عن فائدة كما قررناه.

النوع الرابع: تضمنه لإثبات ما يستحيل ثبوته علىٰ الله تعالىٰ:

إما في ذاتـه تعالىٰ: كقوله تعالـىٰ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمـن: ٢٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وغير ذلك من الآيات التي توهم الجسمية والجهة كقوله تعالىٰ: ﴿اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وغير ذلك.

وإمـا في فعله: كقوله تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣]، وغير ذلك من الآيات التي تُوهم بظاهرها خلاف الحكمة.

قالـوا: فالله تعالىٰ منزه[١] عن جميع هذه الأمور في ذاتـه وأفعاله، وظاهر القرآن قاضٍ بها ومشتمل عليها.

وجوابها: أنَّا قد أسـلفنا والحمد لله الجواب عن هذه المطاعن في باب «التوحيد والعـدل»، وبيّنا وجـه تأويلها وكيفية تنزيلها علىٰ ما يقضي بـه العقل في ذاته تعالىٰ وفي أفعاله.

ولهـم مطاعن في القرآن غير هذه أغفلنا ذكرهـا لركّتها وأكثرها مندرج تحت ما ذكرنـا ها هنا، فمن عرف هـذا لـم يخفَ عليه عوار ما سـواه وضعفه. فهذا ما أردنا

(١) (مده) في النسخة (أ، ب، ج).

ذكره من مطاعنهم في القرآن، وصح أنه لا تناقض فيه ولا معارضة في معانيه[١]، فإنه برئ عن الفساد والبطلان، والتكرار لغير فائدة، تنزيل من حكيم حميد.

وقد نجز[٢] غرضنا من الكلام في «النبوات».

وبتمامه يتم الكلام في «الفن الثالث» من الكتاب وهو« الكلام في الأفعال».

ويتلوه بعون الله الكلام في الفن الرابع في أحكام الأفعال.

بمشيئة الله ولطفه، مستعينين بالله وهو خير معين، وهو حسبنا ونعم الوكيل[٣].

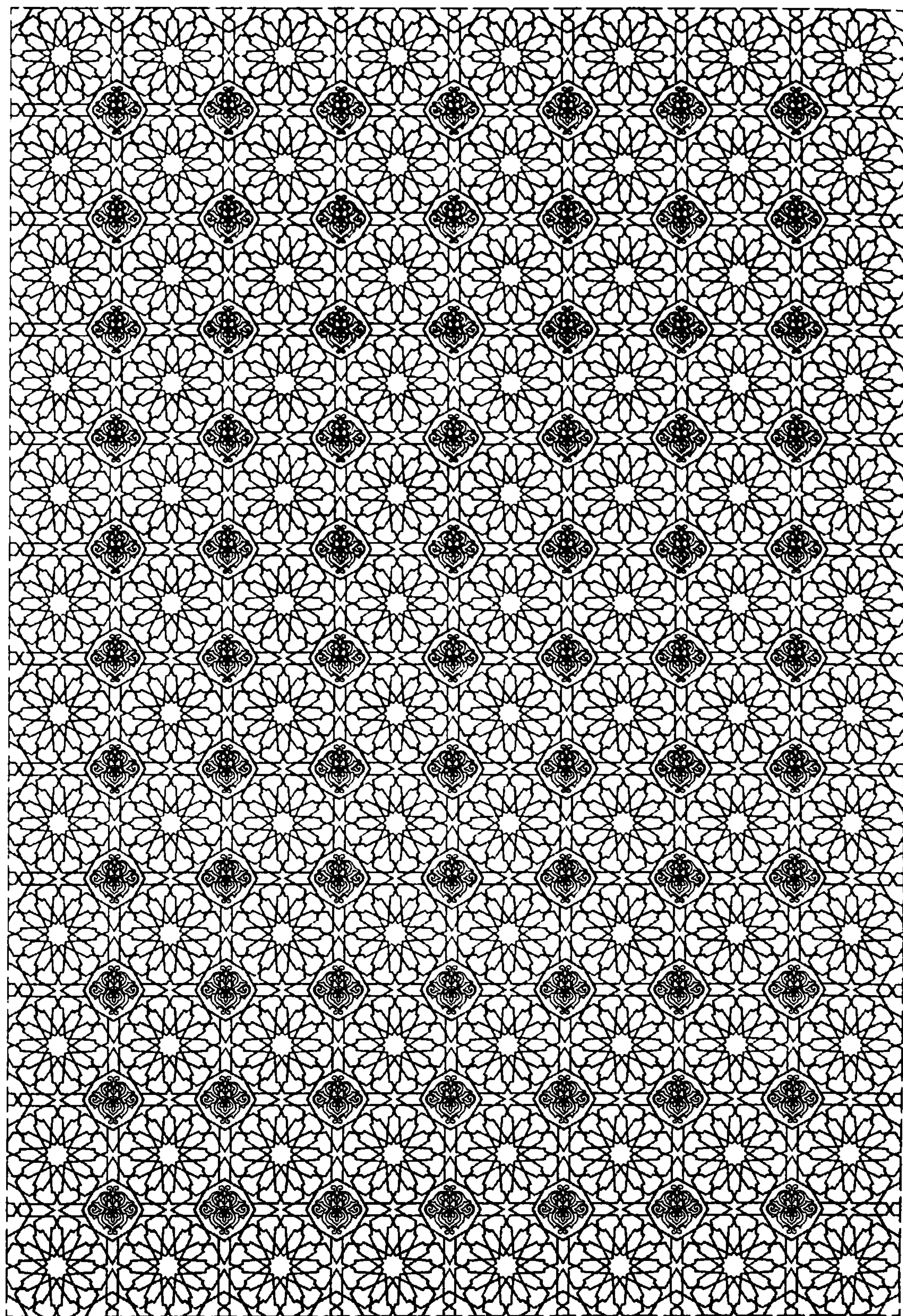


---

(١) (معاينه) في النسخة (ج).

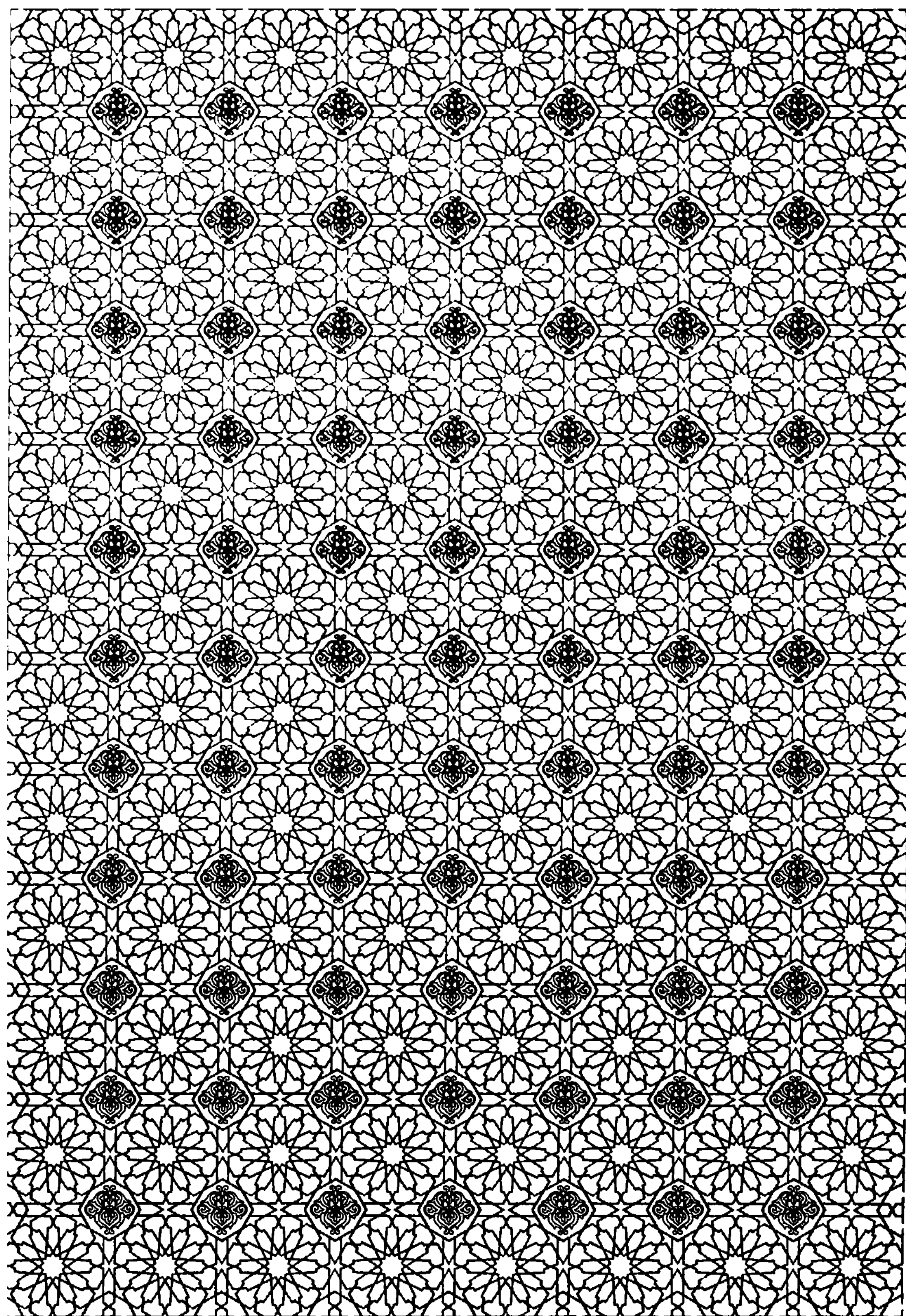
(٢) (نحن) في النسخة (ب، ج).

(٣) ([illegible]) في النسخة (أ).



[الفن الرابع من علوم هذا الكتاب
في تقرير الدلائل العلمية على الأحكام الفعلية
والمسائل الوعدية والوعيدية][1]

(١) هذا العنوان ناقص في النسخ (أ، ب، ج) وتم وضعه هنا لتنسيق الطباعة.



بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم عونك وتأييدك يا كريم

الفن الرابع
من علوم هذا الكتاب
في تقرير الدلائل العلمية على الأحكام الفعلية والمسائل الوعدية والوعيدية

اعلم أن جميع ما أسلفناه من الكلام في «الفن الثالث» إنما هو كلام في الأفعال أنفسها، ومعرفة ما يجوز إضافته إلىٰ الله تعالىٰ منها وما لا يجوز، وما يجب عليه، والآن كلامنا في ما يختص «الفن الرابع» هو كلام في أحكام الأفعال وصفات الثواب والعقاب، وكيفية الاستحقاقات من الخلود والدوام، وغير ذلك مما يتعلق بالوعد والوعيد ومسائلهما.

وقبل الخوض في هذه التفاصيل نذكر مقدمة في صحة إفناء هذه الأجسام والإعادة لها، لأن[1] الكلام في مسائل الوعيد وما يتعلق بها مترتب علىٰ الكلام في الإفناء والإعادة، لأن مسائل الوعيد إنما هو خوض في الاستحقاقات، وكيفية إيصالها، ولا يمكن إيصالها إلا بعد ثبوت الإفناء والإعادة، فلهذا قدمنا الكلام في الإفناء والإعادة، علىٰ الكلام في مسائل الوعيد فنذكر الإفناء، ثم نذكر الإعادة، ثم نردفه بالكلام في أحكام الآخرة، فلا جرم اشتمل الكلام في المقدمة علىٰ فصول ثلاثة.



(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

الفصل الأول
في صحة فناء الأجسام

اعلم أن الأجسام التي نشاهدها في العالَم ليس[١] يخلو حالها إما أن تكون باقية أو لا تكون باقية. فإن لم تكن باقية: فهذا شيء يُحكىٰ عن النَّظام، فإنه زعم أن الله تعالىٰ يُحدِث هذه الأجسام حالًا بعد حال، والأشبه أن مراده من ذلك أن الأجسام في حال بقائها متعلقة بالمؤثر، وأنها مفتقرة إلىٰ[٢] القادر في بقائها كافتقارها في حال حدوثها، فظن الحاكي أنه يذهب إلىٰ تجدد الجسم، وليس مذهبًا له لما حققناه.

وإنما يُحكىٰ هذا المذهب -أعني أنها غير باقية- عن قوم من الفلاسفة زعموا[٣] أنها تذوب وتنعقد أمثالها في كل وقتٍ، وقد سلف القول عليهم في الرد علىٰ منكري العلوم الضرورية.

فإذا كانت الأجسام كلها باقية فلنذكر الدلالة علىٰ صحة فنائها، ثم نذكر كيفية فنائها، ثم نردفه بذكر المختار في ذلك، فلهذا اشتمل الكلام في هذا الفصل علىٰ مسائل ثلاث:

❁ المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على فنائها:

والأقاويل الممكنة فيها ثلاثة، لأنه إما أن يقع الإنكار لصحة عدمها أو يقع الاعتراف بصحة عدمها، أو يقع التوقف في الأمرين جميعًا.

فأما المنكرون لصحة عدمها فهم فريقان:

الفريق الأول: الذين يقولون: بأزليتها، وهؤلاء هم الفلاسفة، فإنهم اعتقدوا أزلية العالَم وأبديته، لا لذاته بل لغيره؛ كما حكيناه عنهم في مسألة الحدوث.

---

(١) (لا) في النسخة (ج). (٢) (للئ) في النسخة (أ).

(٣) -(زعموا) في النسخة (ب، ج).

والفريق الثاني: الذين لا[١] يقولون: بأزليتها، بل يذهبون إلىٰ أن الأجسام مُحدَثة، ولكنها بعد دخولها في الوجود يستحيل عدمها، وهذا هو مذهب الجاحظ وجمع من الكرّامية[٢].

فأما الفلاسفة فلا معنىٰ للكلام عليهم ها هنا لأن[٣] الكلام في فنائها إنما يتوجه علىٰ من يُقر بحدوثها، فأما من يُنكر ذلك فلا فائدة معه في ذلك، وقد مضىٰ الكلام في فساد مقالتهم بأزلية العالَم وأبديته، وإنما نكلم الجاحظ ومن تابعه[٤].

واحتج الجاحظ والكرّامية بأن العالَم لو انتفىٰ لكان انتفاؤه[٥] لا يخلو[٦] إما أن يكون لمؤثر أو لا لمؤثر.

ومحال أن يكون لا لمؤثر: لأن انتفائه[٧] حصل بعد أن لم يكن حاصلًا، فلا[٨] يجوز أن يكون لا لأمر، وفساده معلوم بالضرورة.

وإن كان لمؤثر: فذلك المؤثر لا يخلو[٩] حاله إما أن يكون عدميًا أو وجوديًا.

ومحال أن يكون أمرًا عدميًا: لأن الأمور العدمية لا تأثير لها في شيء البتة، ولأنه لا فرق في العقول بين «نفي المؤثر» وبين «إثبات مؤثر هو نفي»، فإذا بطل أن يكون هذا الانتفاء ثابتًا لا[١٠] لأمر؛ بطل أيضًا أن يكون ثبوته لأمر هو نفي.

وإن كان أمرًا وجوديًا: فلا يخلو حاله إما أن يكون موجبًا أو مختارًا. ومحال أن يكون أمر موجبًا، لأن[١١] ذلك الموجب ليس إلا أن يقال: إن العالَم ينتفي لطروء ضده، وهو الفناء، والقول به باطل لأمرين:

---

(١) -(لا) في النسخة (ب).
(٢) -(وجمع من الكرامية) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (شايعه) في النسخة (ج).
(٥) (امفانه) في النسخة (ج).
(٦) (يخلوا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) (انتفاه) في النسخة (أ).
(٨) -(ومحال أن يكون لا لمؤثر: لأن انتفائه حصل بعد أن لم يكن حاصلاً، فلا) في النسخة (ب، ج).
(٩) (يخلوا) في النسخة (ب).
(١٠) -(لا) في النسخة (ب، ج).
(١١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

أما أولًا: فلأنه لا طريق إلىٰ كون الفناء معنىً مضادًا للجوهر؛ فيجب نفيه.

وأما ثانيًا: فلأن التضاد بينهما حاصل من كلا[١] الجانبين، وكل واحد منهما قابل للعدم، فليس انتفاء الجوهر بالفناء بأولىٰ من انتفاء الفناء بالجوهر، فيجب انتفاؤهما جميعًا، وهذا محال. وإما أن يكونا موجودين معًا مع تضادهما وهذا محال أيضًا، أو ينتفي أحدهما دون الآخر وهو محال أيضًا، إذ لا مخصص[٢].

لا يقال: إن انتفاء الجوهر بذلك الضد أولىٰ[٣] لأنه حادث، والحادث أولىٰ بالوجود من الباقي لتعلقه بالفاعل.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا لا نسلم أن الحادث أقوىٰ من وجود الباقي، بل نقول الطارئ كان معدومًا، ويصح أن يوجد، والباقي هو موجود ويصح أن يُعدم، فلا مزية لأحدهما علىٰ الآخر بكون أحدهما أولىٰ[٤] بالوجود والآخر أولىٰ[٥] بالعدم لأجلها من الآخر، فيجب القول ببطلان مضادة الفناء للجوهر، فبطل أن يكون المؤثر في عدم العالَم أمرًا موجبًا، ومحال أن يكون مختارًا، لأن الفاعل لا بد له من فعل مؤثر فيه، والإعدام[٦] ليس أمرًا ثبوتيًا، بل هو نفي محض، فاستحال إسناده إلىٰ الفاعل، فظهر بما حققناه أن القول بفناء العالَم وعدمه يؤدي إلىٰ أقسام فاسدة، فيكون القول بفنائها باطلًا.

فهذا ملخص ما يقال في تقرير مذهب الجاحظ ومن تابعه من الكرّامية.

وأما المعترفون بصحة فناء الأجسام فهم فريقان أيضًا:

فالفريق الأول: ذهبوا إلىٰ أن في العقل طريقًا[٧] إلىٰ أن معرفة هذه الصحة كالشرع، وهذا هو قول أبي علي وأصحابه.

---

(١) (كلام) في النسخة (ب).
(٢) (مخصوص) في النسخة (ب).
(٣) (اولا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (اولا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (اولا) في النسخة (ج).
(٦) (والاعدامر) في النسخة (ب).
(٧) (طريقال) في النسخة (ب).

والفريق الثاني: ذهبوا إلىٰ أنه لا طريق إلىٰ معرفة هذه الصحة إلا بالشرع فقط، وأن العقل لا دليل فيه عليها، وهذا هو قول الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة.

واحتجوا بأجمعهم علىٰ القول بصحة عدمها بآيات خمس:

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣].

ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن الله أخبر بأنه آخر للأشياء، ولو لا أنه يعدم هذه الأجسام وإلا لما كان آخرًا لها.

الآية الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟(١) ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [يونس: ٤].

ومعقول الإعادة لا يعقل إلا بعد الإعدام، فيجب أن تكون الأجسام معدومة، ليصح إعادتها.

الآية الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن الله شبه الإعادة بالابتداء، ولا شك أن الابتداء كان عن العدم، فيجب أن تكون الإعادة أيضًا بعد العدم، وهكذا قوله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

الآية الرابعة: قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦].

قالوا: فظاهر الآية يدل علىٰ فناء من علىٰ الأرض، والفناء هو العدم، لأن الفناء معنىٰ يوجد لا في محل؛ فننفيها -كما سنقرره من بعد- فدلت هذه الآية علىٰ فناء الجواهر.

الآية الخامسة: قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

والهلاك يطلق إما علىٰ الخروج عن كون الشيء منتفعًا به، وإما علىٰ العدم. والأول: باطل، لأنه لا يمكن خروج العالَم عن كونه منتفعًا به، لأنه سواء بقىٰ

---

(١) (يبدا) في النسخة (أ، ب).

موجودًا أو صار معدومًا، فإنه يمكن الاستدلال به علىٰ وجود الصانع، وذلك من أعظم المنافع، فلما تعذر حمل الهلاك علىٰ هذا المعنىٰ لما حققناه، وجب حمله علىٰ الثاني؛ وهو العدم.

فدل ما ذكرناه من هذه الآيات علىٰ عدم الجواهر والأجسام، وهذا هو مطلوبنا.

فهذا محصول كلام قاضي القضاة في «المغني» استدلالًا علىٰ أن صحة إعدام العالَم ثابتة بالشرع، قال: لأن الشرع لما دل علىٰ أن[1] صحة إعدام العالَم واقع لا محالة؛ عرفت بذلك صحته. وقد حكىٰ في «المغني» عن الشيوخ اعتمادهم علىٰ الإجماع في صحة إعدام هذه الأجسام لأن ذلك من الأمور الظاهرة المشتهرة عند الصحابة والتابعين من بعدهم، ووضوحه أكثر من أن يحتاج فيه إلىٰ الإطناب.

وأما المتوقفون في إثبات هذه الصحة وعدمها: فالوقف في صحة إعدام العالَم يُحكىٰ عن بعض المتكلمين من المعتزلة وعن الجويني من الأشعرية وهؤلاء المتوقفون يكفيهم في تقرير ما قالوه القدح فيما احتج به القاطعون علىٰ إثبات هذه الصحة وعدمها؛ من غير حاجة لهم إلىٰ إيراد دلالةٍ قاطعة علىٰ صحة الوقف، لأن إيراد الدلالة من جهة الشاك المتردد لا فائدة فيه، ولا حاجة إليه، وإنما يفتقر إلىٰ الدلالة من قطع في نفي شيء أو إثباته[2] فأما من تردد في شيء فلا.

❁ المسألة الثانية: في كيفية إفناء هذه الأجسام:

اختلف القائلون بصحة فناء العالَم وإعدامه في كيفية إفناءه.

وحاصل خلافهم راجع إلىٰ أنه إما أن يكون الإعدام بالفاعل أو لعدم شرط أو لطرؤ ضد. فخلافهم في كيفية الإعدام لا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة، فلنفصّل كل واحد منها بمشيئة الله تعالىٰ.

(١) -(أن) في النسخة (ب).

(٢) (ثباته) في النسخة (ب).

أما القسم الأول: وهو أن يكون الإعدام بالفاعل:

ففيه مذهبان:

أحدهما: أن يعدمه الله، فيصير معدومًا كما أنه لما أوجده في أول الأمر صار موجودًا، ونقول: إن الإعدام متعلق بالفاعل كالايجاد، وهذا المذهب يحكىٰ عن الخوارزمي من المعتزلة وعن القاضي الباقلاني من الأشعرية، هكذا حكاه ابن الخطيب عن الخوارزمي، وذكر في «الفائق» أنه يختار ما قاله: الجاحظ، فأما ما حكاه ابن الخطيب فهو مذهب أبي الحسين الخياط من المعتزلة.

وثانيهما: أن يقول الله له: «أفنِ»، فيفنىٰ، كما أنه حدث في الابتداء، لأن الله تعالىٰ قال له: «كن» فكان، وهذا المذهب يحكىٰ عن الشيخ أبي الهذيل.

فهذا محصول من يعلق عدم الأجسام بالفاعل.

وأما القسم الثاني: وهو أن يكون عدمها إنما هو لانقطاع شرط:

ففيه مذاهب أربعة:

أولها: مذهب من يقول: إن الجواهر إنما كانت باقية ببقاء قائم فيها، وذلك البقاء غير باق، بل يخلقه الله حالًا بعد حال، فإذا لم يخلق الله ذلك البقاء؛ عدمت الجواهر، وهذا المذهب يُحكىٰ عن بعض الأشعرية، والبلخي من المعتزلة.

وثانيها: مذهب من قال: إن الجواهر إنما تبقىٰ ببقاء يوجد لا في محل، فإذا عدم ذلك البقاء عدمت الجواهر، وهذا شيء يحكىٰ عن بشر بن المعتمر[1].

وثالثها: مذهب من يقول: إن الجواهر إنما تبقىٰ[2] لأنها مضمنة بنوع من كل جنسٍ من هذه الأجناس العرضية، إذا كان قابلًا له، وهذا المذهب يحكىٰ عن بعض الأشعرية.

---

(١) (المعتم) في النسخة (ب).

(٢) (بقى) في النسخة (ب، ج).

ورابعها: مذهب من قال: إن الشرط في استمرار الجواهر[١] في الوجود هو وجود هذه الأكوان فيه، وهذه الأكوان غير باقية، فمتىٰ لم يجدد الله تعالىٰ فيه هذه الأكوان، لزم عدم الجوهر، وهذا المذهب يحكىٰ عن ابن الباقلاني من الأشعرية[٢].

فهذا محصول الخلاف بين القائلين بأن الجواهر إنما تفنىٰ لعدم الشرط في بقائها وانقطاعه.

القسم الثالث: وهو أن يكون عدم الجواهر لأجل طرؤ ضد عليها:

وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة والزيدية، ويسمون ذلك الضد فناء، وهم مختلفون في كيفية فناء العالَم به علىٰ ثلاثة أوجه:

أولها: أن يكون حصول ذلك الفناء في جهةٍ علىٰ سبيل الاستقلال، وهذا المذهب يحكىٰ عن الإخشيدية[٣] فإنهم زعموا أن الفناء وإن لم يكن متحيزًا فإنه يحصل في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالىٰ في تلك الجهة عُدمت الجواهر.

وثانيها: أن يكون ذلك الفناء قائمًا بالجواهر[٤]؛ حالًا فيها[٥]، وهذا المذهب

---

(١) (الجوهر) في النسخة (أ).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش (وهي لا تبقىٰ عندهم فإذا لم تجدد ذاك العرض أو ضده زال بقاء الجوهر فانتفىٰ) في النسخة (ج).

(٣) **الاخشيدية**: فرقة تنسب إلىٰ أبو بكر، أحمد بن علي بن بيغجور الإخشيد: (٢٧٠ - ٣٢٦هـ = ٨٨٣ - ٩٣٦ م) بن الأخشاذ ويقال له بن الأخشيذ العلامة الأستاذ، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف. كان يدري الحديث، ويرويه عن أبي مسلم الكجي وطبقته ويحتج به في تواليفه، وكان ذا تعبد وزهادة، له قرية تقوم بأمره، وكان يؤثر الطلبة. وله محاسن علىٰ بدعته، وله تواليف في الفقه، وفي النحو والكلام. وداره ببغداد في سوق العطش. وكان لا يفتر من العلم والعبادة. له كتاب «نقل القرآن»، وكتاب «الإجماع»، وكتاب «اختصار تفسير محمد بن جرير»، وكتاب «المعونة في الأصول». توفي في شعبان سنة ست وعشرين وثلاث مائة. السير، (١١/ ٤٥٦)، سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، (١/ ٥٦)، لسان الميزان (١/ ٢٣١)، تاريخ بغداد ٤/ ٣٠٩، والوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي (٧/ ٢١٦)، الفصل في الملل، (٤/ ٥١).

(٤) (بالجوهر) في النسخة (أ).

(٥) (فيه) في النسخة (أ، ب).

يحكىٰ عن ابن شبيب[١] من المعتزلة، فإنه زعم أن الفناء يحصل في الجواهر[٢] ويقوم بها[٣]، ثم إن ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني من وقت حلوله فيه، وإن لكل جوهر فناء يخصه.

وثالثها: أن ذلك الفناء يحصل لا في محل، وهذا هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من المعتزلة فإنهم زعموا أن الله تعالىٰ يُحدث ذلك الفناء لا في محل، فيفنىٰ به الجواهر بأسرها حال حدوث ذلك الفناء.

ثم اختلفوا بعد ذلك في أن الجزء الواحد من الفناء هل يكون كافيًا في عدم الجواهر أم لا؟.

فذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة إلىٰ أن الجزء الواحد من الفناء كاف في عدم الجواهر من غير زيادة[٤].

وذهب الشيخ أبو علي إلىٰ أنه لا بد لكل جوهر من فناء يخصه بنفسه.

فهذا ضبط المذاهب[٥] في كيفية الإفناء للعالَم عند القائلين به.

واعلم أن الخوض في إبطال هذه المذاهب وتتبعها بالنقض ربما يطول ويكبر، لاشتمالها علىٰ التحكمات الباطلة، والاقناعات الفاسدة، ولكنا نذكر عند تفصيل الوجه المختار ما يكون فيه تنبيه علىٰ ذلك بمشيئة الله تعالىٰ وعونه.

۞ المسألة الثالثة: في تقرير الوجه المختار:

والذي[٦] نختاره في هذا الفصل تفصيل نشير إليه، يشتمل علىٰ مقصدين:

المقصد الأول: الوقف في صحة الإعدام لهذه[٧] الأجسام.

---

(١) **محمد بن شبيب** وكنيته أبو بكر، من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وله كتاب جليل في التوحيد، ولما قال بالإرجاء تكلّم عليه المعتزلة بالنقض، فقال: إنما وضعت هذا الكتاب في الإرجاء لأجلكم، فأما غيركم فإني لا أقول ذلك له. طبقات المعتزلة، ص٧١.

(٢) (الجوهر) في النسخة (أ).

(٣) (به) في النسخة (أ، ب).

(٤) راجع القاضي: المحيط بالتكليف، الجزء الثاني، ص ٢٩٥.

(٥) (المذهب) في النسخة (ب).

(٦) (فالذي) في النسخة (ج).

(٧) (لهذاه) في النسخة (ب).

وتقريره: إنما يكون بالجواب عن أدلة القاطعين بثبوته واستحالته، فهم فريقان:

الفريق الأول: الذين قطعوا علىٰ صحة الإعدام بالشرع:

وهم **أصحاب أبي هاشم** وقد اعتمدوا من أدلة الشرع علىٰ آيات تمسكوا بها، وهي غير موصلة إلىٰ[1] مقصودهم -كما سنوضحه[2]- وقد حكيناها عنهم من قبل.

فأما احتجاجهم بقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، قالوا: فلو لا العدم لما كان آخرًا للأشياء[3].

والجواب عنه أن الآية إنما دلت علىٰ كونه تعالىٰ آخرًا علىٰ الإطلاق ولم يُشعر ظاهرها بكونه آخر لكل الذوات، فيلزم ما قلتم، وإذا كان الأمر هكذا كان معناها هو أنه تعالىٰ يبقىٰ حيًا بعد موت جميع الأحياء، فإذا حملناها علىٰ هذا الوجه سقط استدلالهم بها علىٰ الإعدام[4].

وأما احتجاجهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ[5] ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [يونس: ٤]، والإعادة لا تكون إلا بعد العدم.

والجواب عنه أن الآية حجة لنا عليكم، لأن الخلق هو التقدير والإيجاد، فالمعنىٰ بالآية أن الله تعالىٰ خلق[6] العالَم أي أوجده وقدّره وابتدئه[7] فقوله بعد ذلك: ﴿ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [يونس: ٤]، أي يُرد إلىٰ حالته الأولىٰ، وهو التقدير، فيجب أن يكون العود هو الجمع بعد التفريق، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل دلالتها علىٰ الإعدام كما زعموا.

وهذا هو الجواب عما تمسكوا به ثالثًا من قوله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأۡنَآ أَوَّلَ خَلۡقٖ نُّعِيدُهُۥۚ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

---

(١) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٢) (سبق صحة) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الاسا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الابتدا) في النسخة (ج).
(٥) (يبدا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (خالق) في النسخة (ب).
(٧) (وابداه) في النسخة (أ، ب، ج).

فأما احتجاجهم بقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦].

فإن قالوا: والفناء هو العدم.

فالجواب عنه من وجهين:

أما أولًا: فلا نسلم أن الفناء حقيقة في العدم؛ بل المراد بالفناء خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها، ولهذا يستعملون الفناء في الموت، فيقولون: أفنتهم الحرب، وفنىٰ زاد القوم؛ إذا ذهب، والأصل في الإطلاق إنما هو الحقيقة، فإذا ثبت كون الفناء حقيقة فيما ذكرناه وجب ألا يكون حقيقة في غيره، وإلا لزم[1] أن يكون مشتركًا، والاشتراك علىٰ خلاف الأصل.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أنه حقيقة في الإعدام لكن الموت والتفرق وسائر التغيرات مشبهة به، فإذا تفرقت الأجزاء وتبددت وتغيرت عن حالتها، قيل إنها فنيت، فيكون معنىٰ الآية كل من علىٰ وجه الأرض من الأحياء فهو ميت.

فأما احتجاجهم بقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

قالوا: فالهلاك هو عدم الشيء بعد وجوده.

فالجواب عنه من وجهين:

أما أولًا: فلأن[2] المراد بالهلاك في الآية الموت، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنِ امْرُؤٌا[3] هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، أي مات، فيكون معناها كل حي فهو ميت إلا الله.

وأما ثانيًا: فالهلاك قد يطلق ويراد به خروج الشيء عن الانتفاع به، والانتفاع بالإنسان ليس هو من حيث كونه يستدل به علىٰ إثبات الصانع كما قالوا، بل من جهة أمورٍ أخر؛ نحو كونه إنسانًا وحيًا وما أشبهه.

---

(١) (والالزام) في النسخة (ب).
(٢) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (امر) في النسخة (أ، ب، ج).

فأما ما اعتمده الشيوخ من الإجماع، فالجواب عنه من وجهين:

أما أولًا: فلأنهم لم يخوضوا في مثل هذه الدقائق[1] أعني فناء العالَم بطروء هذا الجزء العرضي الذي زعموه ضدًا للأجسام[2]، فكيف يمكن دعوىٰ إجماعهم علىٰ الإعدام لهذه الأجسام.

وأما ثانيًا: فلأنه لم تثبت عندنا بدلالة قاطعة إجماع الصحابة والتابعين علىٰ أن الله يُفني الخلق بمعنىٰ أنه يُعدِم ذواتهم. وإنما الذي نعلمه قطعًا هو أنه تعالىٰ يبقىٰ بعد موتهم وتفرق أجزائهم.

فهذا هو الكلام علىٰ أدلة الفريق الأول القاطعين بإعدام الجواهر.

وأما الفريق الثاني: وهم الذين قطعوا باستحالة العدم علىٰ الجواهر:

وهم الجاحظ والكرّامية، فقد تمسكوا بالتقسيم الذي حكيناه عنهم، وهو أن العالَم لو فنىٰ؛ لكان فناؤه إما أن يكون حاصلًا بالفاعل أو بطروء الضد أو لانقطاع شرط، وهذه الأقسام كلها باطلة.

فإذا بطل أن يكون كل واحد من هذه الأقسام مؤثرًا في عدم العالَم استحال أن يكون معدومًا.

فالجواب عما ذكروه أنَّا نقول: بم تنكرون علىٰ من يقول أن إعدامها متعلق بالفاعل؟

قوله: «الإعدام أمرٌ سلبي، فلا يجوز إضافته إلىٰ الفاعل».

قلنا: هذا فاسد، فإن الإعدام أمرٌ معقول يفهمه العقلاء[3] ويميزون بينه وبين سائر الحقائق، وإذا كان الأمر كما قلناه، فلم لا يجوز إضافته إلىٰ الفاعل، ففساد إضافته إلىٰ الفاعل لا يُعلَم بالضرورة فلا بد فيه من دلالة. فإذا بطل بما ذكرنا أدلة

---

(١) (الدواس) في النسخة (ب). (٢) (ضد الاحسام) في النسخة (ب، ج).
(٣) كتب الناسخ فوقها (هذا استدلال بمحل النزاع) في النسخة (ج).

القاطعين بصحة العدم علىٰ هذه الأجسام واستحالتها ثبت ما نريده من صحة التوقف وتجويز الأمرين. وصحة الوقف في مثل هذه الأمور ليس خطأً، ولا يخل بشيء من أمور الديانة لعدم الدلالة عليها، وإنما الخطأ هو القطع علىٰ شيء من دون بصيرة.

المقصد الثاني: في كيفية إفناء العالَم:

والمختار عندنا في كيفية إفنائه هو القطع بزوال هذا النظام وتغيره عما هو عليه الآن، وهذا هو قول الجاحظ، واختاره الخوارزمي في كتاب «الفائق»[(١)] .

وزعمت الفلاسفة أن النفوس الفلكية والأجرام السماوية لا يجوز عليها التغير في أشكالها وأنوارها وهيئاتها[(٢)] وأنها دائمة أزلًا وأبدًا.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ ما اخترناه من صحة هذا التغير، نصوص القرآن وظواهره، وهي في دلالتها علىٰ ما ذكرناه علىٰ أنواع ثلاثة منها ما يدل علىٰ تغير أحوال السماء. ومنها ما يدل علىٰ تغير أحوال الأرض. ومنها ما يدل علىٰ تغير أحوال الأمور التي بينهما.

فأما النوع الأول: وهو ما يدل علىٰ تغير أحوال السماء:

فقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ أن لها في التغير حالات أربع:

الأولىٰ: الانفطار: كقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾ [الإنفطار: ١].

الثانية: الانشقاق: كقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾ [الإنشقاق: ١].

الثالثة: المَوَرَان والاضطراب[(٣)]: كقوله تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوۡرٗا﴾ [الطور: ٩].

الرابعة: المُهلية: كقوله تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلۡمُهۡلِ﴾ [المعارج: ٨][(٤)].

---

(١) راجع الفائق في أصول الدين، الخوارزمي، ص٤٤٣- ٤٥٢.

(٢) (وهمابها) في النسخة (أ، ب، ج). (٣) -(والاضطراب) في النسخة (ب).

(٤) كتب الإمام بالهامش (المهل: دردي الزيت وقيل: القيح. الجوهري) في النسخة (أ).

وغير ذلك من صفات التغير التي تكون لها في ذلك اليوم.

وأما النوع الثاني: وهو ما يدل علىٰ تغير أحوال الأرض:

فقد أشار الله أن لها في التغير حالات أربع:

الأولىٰ: الدّك: كقوله تعالىٰ: ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الحاقة: ١٤].

الثانية: الزلزلة: كقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ [الزلزلة: ١].

الثالثة: الرجفة: كقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ﴾ [المزمل: ١٤].

الرابعة: القبض: كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧].

وغير ذلك من التغيرات الحاصلة في ذلك اليوم.

وأما النوع الثالث: وهو ما يدل علىٰ تغير أحوال الأمور الحاصلة بين السماء والأرض:

كالشمس والنجوم والجبال والبحار وجميع الناس.

أما الشمس: فقد وصفها الله تعالىٰ تارة بالتكوير كقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: ١]، والتكوير هو السقوط، وقيل هو الاجتماع.

وأما النجوم: فقد وصفها الله تعالىٰ تارة بالانكدار، كقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ﴾ [التكوير: ٢]، أي سقطت. وتارة بالطمس، كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ [المرسلات: ٨].

وأما الجبال: فقد وصفها الله تعالىٰ تارة بالتسيير[1] في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾ [التكوير: ٣]، وتارة بالنسف في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَتْ﴾ [المرسلات: ١٠].

وأما البحار: فقد وصفها الله تعالىٰ بالتسجير في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: ٦]، أي أحميت، ومنه تسجير التنور وهو إحماؤها.

وأما الناس: فتارة وصفهم الله بكونهم علىٰ صورة الفراش في قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يَكُونُ

---

(١) (بالتسير) في النسخة (ج).

ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ﴾ [القارعة: ٤]، وتارة بكونهم سكارىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢].

فهذه النصوص كلها دالة علىٰ تغير أحوال هذا العالَـم، وبُطلان نظامه وتركيبه بهذه التغيرات التي قررناها، وغيرها من الأهوال التي اشتمل علىٰ وصفها الكتاب الكريم، نعوذ بالله منها.

فحصل من مجموع ما ذكرناه في هذه المسألة أن الاختيار في هذه الأمور شيئان[1]:

أحدهما: الوقف في الإعدام.

وثانيهما: القطع بتغيره عن حالته التي هو عليها.

فأما ما يزعمه الفلاسفة من استحالة التغير علىٰ النفوس الفلكية والأجرام السماوية في تركيبها وأنوارها وأن ذواتها باقية[2] بغير نهاية، فقد بنوه علىٰ خيال[3] بعيد وخسران شديد وهو اعتقادهم لأزليتها، وقولهم بأبديتها، وقد قررنا في مسألة «الحدوث» فساد هذه المقالة، وزيغهم في هذه الجهالة؛ مما فيه مقنع، والحمد لله.

فأما من قطع بإعدام هذه الأجسام بطروء[4] ضد؛ هو الفناء، وهم أصحاب أبي هاشم، فقد بنوه علىٰ إثبات الفناء معنىٰ، وأنه يوجد لا في محل، وأنه ضدٌّ لهذه الجواهر، وكل هذه مقدمات صعبة عسيرة مشتملة علىٰ تحكمات جامدة، وخيالات فاسدة، وليس في تتبعها بالنقض كثير فائدة.

وأما من قطع بالإعدام لأجل انقطاع شرط فهو مبني علىٰ القول بأن البقاء معنىٰ يبقىٰ به الجوهر، وقد قررنا فساده في مسألة البقاء، ومن اطّلع علىٰ ما ذكرناه في هذا الكتاب من قوانين الأدلة أمكنه الوقوف علىٰ ضعف كثير من مذاهب المتكلمين، فهذا هو الكلام علىٰ «الفصل الأول» في «الإفناء وكيفية أحواله».

---

(١) (شاس) في النسخة (أ، ج)، (سان) في (ب).
(٢) -(باقية) في النسخة (أ، ب).
(٣) (حلال) في النسخة (أ)، (حال) في (ب).
(٤) (بطروا) في النسخة (ب).

الفصل الثاني
في الإعادة وأحوالها

اعلم أنَّا قبل الخوض في تفاصيل القول في المعاد الآخروي وإثباته علىٰ منكريه، وما يجب إعادته وما لا يجب، وكيفية الإعادة، نذكر خلاف الناس في حقيقة الإنسان، لأن الكلام في صحة الإعادة وما يجب إعادته وما لا يجب مترتب علىٰ معقول حقيقة الإنسان وفرعٌ عليه، فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الفصل علىٰ تمهيدٍ وثلاث مسائل:



[التمهيد][1]

أما التمهيد: فنذكر فيه خلاف الناس في حقيقة الإنسان، ثم نذكر المختار عندنا في ذلك، فهذان مقامان:

المقام الأول: في ذكر مذاهب الناس في ماهية الإنسان[2] ومعقول حقيقته:

وقد وقع في ذلك خلاف عظيم وشجار طويل، لكن خلافهم في ذلك لا يخلو إما أن يقال: إنه ليس جسمًا ولا حالًّا في جسم، ولا مركبًا من مجموعهما. وإما أن يقال: إنه[3] شيء حال في الجسم. وإما أن يقال: إنه جسم فقط، وإما أن يقال: إنه مركب من مجموعهما.

فهذه أقسام أربعة لا يخرج خلافهم عنها، وكل واحد منها قد ذهب إليه ذاهبون:

فأما[4] القسم الأول: وهو أن يقال: إنه ليس جسمًا ولا حالًّا فيه، ولا مركبًا منهما:

فهذا هو مذهب الفلاسفة، فإنهم زعموا أن المرجع بحقيقة الإنسان إلىٰ النفس الناطقة، وليست عندهم مماثلة لحقيقة الجسمية والعرضية، ولا هي من قبيل الأمزجة، بل حقيقة مخالفة لهذه الحقائق.

ومن علماء المسلمين من ذهب إلىٰ هذه المقالة كالشيخ[5] أبي[6] حامد الغزالي، وأبي القاسم الراغب[7] وغيرهما من محققي الأشعرية.

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (الناس) في النسخة (ب).

(٣) (هو) في النسخة (ج).

(٤) (اما) في النسخة (ج).

(٥) (كا الشيخ) في النسخة (ب).

(٦) -(أبي) في النسخة (ب).

(٧) **الحسين بن محمد بن المفضل** (٠٠٠ - ٥٠٢هـ = ٠٠٠ - ١١٠٨ م) أبو القاسم الراغب الأصفهاني أو (الأصبهاني) المعروف بالراغب: أحد أعلام العلم ومشاهير الفضل متحقق بغير فن من العلم من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتىٰ كان يقرن بالإمام الغزالي. وله تصانيف تدل علىٰ تحقيقه وسعة دائرته في العلوم وتمكنه منها (محاضرات الأدباء - ط) مجلدان، و(الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة - ط) و(الأخلاق) ويسمىٰ (أخلاق الراغب) و(جامع التفاسير) كبير، طبعت مقدمته، أخذ عنه البيضاوي في تفسيره، و(المفردات في غريب القرآن - ط) و(حلّ متشابهات القرآن - خ) و(تفصيل النشأتين - ط) في الحكمة وعلم النفس، =

واحتجت الفلاسفة بأن القوة العاقلة لو كانت مركبة من الجسمية والعرضية لكان يلزم أن يضعف بضعف البدن، لكنا قد علمنا أنه لا يضعف بضعف البدن؛ فيجب أن يكون مخالفة للقوىٰ الجسمية.

وإنما قلنا: «إنها لو كانت مركبة من الجسمية، لكان يلزم أن يضعف بضعفها»، فلأنها إذا كانت مركبة منها كانت تابعة لها، ومتوقفة عليها في الوجود، فيلزم ما قلناه.

وإنما قلنا: «إنها لا تضعف بضعف الجسم»، فهذا ظاهر، فإن الإنسان إذا صار إلىٰ حد الأربعين من عمره فإنه يكمل عقله وتضعف قواه، وهذا فيه دلالة علىٰ أن القوة العاقلة مخالفة للجسمية، وفي هذا ما نريده.

وجوابنا[1] **عما أورده من وجهين:**

أما أولًا: فلم لا يجوز أن يقال: إن مزاج العقل بعد الأربعين وبنية القلب تكون أكمل، فلهذا كانت أرسخ وأحفظ، بخلاف ما كان قبل الأربعين. وإذا كان هذا محتملًا بطل ما قالوه.

وأما ثانيًا: فلأن عندكم أن القوىٰ الخيالية إنما تحصل عن المواد[2] العنصرية والقوىٰ الجسمية.

= و(تحقيق البيان - خ) في اللغة والحكمة، وكتاب في (الاعتقاد - خ) و(أفانين البلاغة). الأعلام (٢/ ٢٥٥)، الوافي بالوفيات، (١٣/ ٢٩)، روضات الجنات ٢٤٩ وعنه أخذنا تاريخ وفاته. وكشف الظنون (١/ ٣٦) وهو فيه: (المتوفىٰ سنة نيف وخمسمائة). وتاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، دمشق، ١٣٦٥/ ١٩٤٦، ص١١٢ ولم يذكر وفاته. وعلىٰ هامشه: توفي الراغب سنة ٤٠٢ في أصح الروايات؟ وآداب اللغة (٣/ ٤٤)، و الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة، محمد محسن الشهير بالشيخ آغا بزرك الطهراني، صدر منه تسعة أجزاء: طبعت في النجف: ابتداء من سنة ١٣٥٥ / ١٩٣٦، (٥/ ٤٥)؛ وسفينة البحار (١/ ٥٢٨) وفيه: (توفي بعد المئة الخامسة)؛ وفهرس الخزانة التيمورية، مصر، ١٩٤٨م، (٣/ ١٠٨) وهو فيه (الحسين بن المفضل بن محمد، المتوفىٰ سنة ٥٠٣ كما حققه بعض المستشرقين)؛ ومجلة المجمع العلمي العربي (٢٤/ ٢٧٥) وفيها: وفاته سنة ٤٥٢ وانفرد السيوطي في بغية الوعاة ٣٩٦ بتسميته (المفضَّل بن محمد) وقال: كان في أوائل المئه الخامسة.

(١) (فجوابنا) في النسخة (ب). (٢) (المراد) في النسخة (ب، ج).

وقد عرفنا أن تخيلات الشيخ أقوىٰ وأثبت من تخيلات الشباب، فإذا جاز اختلافها مع كونها صادرة عن الأمور الجسمية، فهكذا[١] القول في القوىٰ العقلية، تختلف أحوالها وإن صدرت عن الخواص الجسمية، ولهم شُبه كثيرة غير هذه في أن[٢] إثبات النفس الناطقة مخالفة لحقائق[٣] الجسمية والعرضية؛ أغفلنا ذكرها لقلة فائدتها وجدواها.

القسم الثاني: أن يقال: إن الإنسان من قبيل الأمور العرضية وهذا فيه مذاهب ثلاثة:

أولها: قول[٤] من زعم أن الإنسان هو الروح، والروح هو الحياة، وهذا شيء يحكىٰ عن إبراهيم النَّظام.

وثانيها: مذهب من زعم أن الإنسان هو شيء يحل[٥] في القلب، وهذا المذهب محكي عن أبي علي الأسواري[٦] وهشام الفوطي، وابن الراوندي[٧].

---

(١) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٢) -(أن) في النسخة (أ، ب).
(٣) (بحقائق) في النسخة (ب).
(٤) -(قول) في النسخة (ج).
(٥) (يخل) في النسخة (ج).
(٦) **الأسواري** (٠٠٠ - بعد ٢٠٠هـ = ٠٠٠ - بعد ٨١٥ م) عمرو بن فائد، أبو علي الأسواري التميمي: معتزلي قدري، من القراء القصاص، من أهل البصرة. كان منقطعًا إلىٰ أميرها محمد بن سليمان. أخذ عن عمرو بن عبيد، وله معه مناظرات. وكان متروك الحديث، ليس بثقة ولا يكتب حديثه. وقيل: له «تفسير» كبير. قال ابن حجر: مات بعد المائتين بيسير. الأعلام (٥/ ٨٣)؛ فضل الاعتزال ٢٧٠؛ ولسان الميزان (٤/ ٣٧٢)؛ واللباب (١/ ٤٧ - ٤٨).
(٧) **ابن الراوندي**: أحمد بن يحيىٰ بن إسحاق، العالمُ - الملحد المشهور -. من أهل مرد الروذ، سكن بغداد، وكان من الفضلاء في عصره، ومن متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم، وصار ملحدًا زنديقًا، له نحو من مئة وأربعة عشر كتابًا، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب، وكان يلازم أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم إنه كاشف وناظر. وذكر الطبري: أنه كان لا يستقر علىٰ مذهب، ولا يثبت علىٰ حال، وقيل: إنه تاب عند موته مما كان منه، وأظهر الندم، واختُلف في زمان وفاته، قال ابن خلكان: سنة ٢٤٥ - وعمره أربعون سنة -، وقال ابن النجار: سنة ٢٩٨. وقد أبدىٰ بعض المعلقين علىٰ هوامش نسخ «الوفيات» قلقاً شديداً لأن ابن خلكان لم يتناوله بالذم فجاء علىٰ هامش إحداها: «لم ينصف المصنف في سكوته عن ابن الراوندي وهو من مشاهير الزنادقة ... الخ» وقال في هامش أ: «وأخطأ ابن خلكان في عدم تجريحه وذكر ضلالاته ومخازيه». التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م، ص٢٨٩، سلم =

وثالثها: مذهب من زعم أن الإنسان نور من الأنوار، وهذا شيء يحكىٰ عن هشام بن الحكم.

فهذا تحقيق مقالة هؤلاء الذين زعموا أنه من قبيل الأعرَاض.

القسم الثالث: أن يكون من قبيل[1] الأجسام:

وفيه مذاهب ثلاثة:

أولها: قول من زعم أن الإنسان هو شيء رقيق منساب في الجسم متشكلًا بشكله[2]، وفي كل عضوٍ من هذه الأجسام منه شيء، فإذا[3] قطع، وتقلص سلم عن الموت، وإذا انبسط عند القطع تلف ومات، وهذا شيء يحكىٰ عن الإخشيدية[4].

وثانيها: قول من زعم أن الإنسان هو جسم لطيف مشابك[5] للجسم، وهذا أيضًا قد حكىٰ عن النَّظام.

وثالثها: قول من قال: إن الإنسان هو جوهر واحد، وهذا هو مذهب محكي عن معمر.

القسم الرابع: أن يكون مركبًا من الجسم والعرَض:

وهذا فيه مذهبان:

أحدهما: أن يكون مجتمعًا من الجسم والروح، وهذا شيء يحكىٰ عن ضرار.

= الوصول (١/ ٢٦٣)، ترجمته في وفيات الأعيان (١/ ٩٤ - ٩٥)؛ وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٥٩)؛ ومرآة الجنان (٢/ ١٤٤ - ١٤٠)؛ والنجوم الزاهرة (٣/ ١٧٥ - ١٧٧)؛ ولسان الميزان (١/ ٣٢٣)؛ والأعلام (١/ ٢٦٧)؛ ومعجم المؤلفين (١/ ٣٢٢)؛ مقالات الإسلاميين: (٢/ ٢٤٠)؛ تكملة الفهرست: ص ٥ ٤، المنتظم (٦/ ٩٩ – ١٠٥)، العبر (٢/ ١١٦)، دول الإسلام (١/ ١٨٢)، الوافي بالوفيات (٨/ ٢٣٢ – ٢٣٨)، البداية والنهاية (١١/ ١١٢ – ١١٣)، طبقات المعتزلة ص٩٢، شذرات الذهب (٢/ ٢٣٥ – ٢٣٦).

(١) (قبل) في النسخة (ب).

(٢) (لشكله) في النسخة (أ، ب).

(٣) (فإنه اذا) في النسخة (ج).

(٤) كتب الناسخ حاشية فوقها (وهو قول الهادي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ) في النسخة (ج).

(٥) (شاك) في النسخة (ب، ج).

وثانيهما: أن يكون مجتمعًا من الجسم والحياة، وهذا هو مذهب النجار.

فهـذه حكاية أقوال الناس في اختلافهم في حقيقة الإنسـان، أوردناها ها هنا كما حكاها قاضـي القضاة في كتابه «المغني»[١]، وهذه كلها أقوال متعارضة، ونحن إذا أقمنا الدلالة علىٰ صحة ما اخترناه بطل جميعها بمشيئة الله.

المقام الثاني: في تقرير ما نختاره من هذه الأقاويل:

والمختار عندنا أن الإنسـان هو هذا الشـخص المبني علىٰ هذا الشكل الإنساني الذي فارقه سائر الحيوانات، وهذا هو مذهب أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة.

ومعتمدنـا في صحـة ما قلنـاه هو العلـم الضروري بأن الإنسـان هو هـذه البنية المخصوصـة[٢] المشـاهدة، ومن نازع في ذلك فقد كابـر عقله، وأنكر ما هو معلوم بالبديهة، وليس اختلاف العقلاء في حقيقة الإنسان لحقائقها وغموضها بل لبلوغها في الوضوح إلىٰ حد لا يمكن[٣] تعريفه.

وبيانه بوجوهٍ ثلاثة:

أولهـا: أنَّا نعلـم بالبديهة كون الواحـد، قائمًا وقاعدًا، ومتحركًا وسـاكنًا، وآلمًا وملتذًا[٤]، أو[٥] مشتهيًا ونافرًا.

وثانيها: أنَّا نعلم بالبديهة أوجه المدح والذم والأمر والنهي إلىٰ هذا الشخص المشاهد.

وثالثها: أنَّا نضيف هذه الأفعال من الحركة والسكون والقيام والقعود إليه، وكل هذه الأمور معلومة بالبديهة، لا يختلف فيها العقلاء، ويعلمونها ضرورة ببداهة[٦] عقولهم، والعلـم بهذه الأمور كلها متوقفة علىٰ العلم بحقيقة الإنسـان، وفرعٌ علىٰ معرفتها، فإذا كانت هذه الأمور كلها بديهية، والعلم بحقيقة الإنسـان سـابق علىٰ معرفتها، وجب أن

---

(١) راجع المغني، التكليف، القاضي عبد الجبار، (١١/ ٣١٠ وما بعدها).

(٢) -(المخصوصة) في النسخة (ب، ج).

(٣) +(إلىٰ حد لا يمكن) مكررة في النسخة (ب).

(٤) (وملته) في النسخة (ب، ج).

(٥) (و) في النسخة (ج).

(٦) (سدابه) في النسخة (أ، ب، ج).

يكون العلم بحقيقة الإنسان بديهيًا، لأن السابق على البديهي هو أولى بأن يكون بديهيًا.

فهذا هو الكلام في تمهيد هذا الفصل، ونشرع الآن في مسائله.

المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على صحة المعاد وإثباته على منكريه:

اعلم أنه لا يكاد يظهر خلاف بين العقلاء في صحة المعاد الأخروي وكونه ممكنًا، وإن وقع بينهم خلاف في تفسير المعاد وكيفية الإعادة كما سنقرره من بعد بمشيئة الله تعالى.

ولا نعرف الخلاف في صحة المعاد الأخروي إلا شيء يحكى أن بعض الفلاسفة، أظنه جالينوس، فإنه روى عنه أنه لم يقطع بصحة المعاد في الأخرة، بل كان متوقفًا في أمره.

والمعتمد عندنا في صحة المعاد وإثباته مسالك:

المسلك الأول منها: عقلي:

وتقريره: هو أن القول بعدم الإعادة يؤدي إلى المحال، وما يؤدي إلى المحال، فهو محال. فالقول بعدم الإعادة يكون محالًا.

وإنما قلنا: «إن القول بعدم الإعادة يودي إلى المحال»، فلأن الله لمَّا ألزمنا تأدية هذه المشاق التكليفية وفعلها، وأنزل هذه المشاق من الآلام[١] والغموم والأحزان وغيرها، فلا بد[٢] وأن يكون في مقابلة كل واحدٍ[٣] من هاتين المشقتين ما يجيزهما[٤] من العوض والإثابة، إذ لو لم يكن في مقابلتهما ما يجيزهما لكان إيصالهما ظلمًا، والظلم قبيح، والله يتعالى عنه.

وقد تقرر في العقول أن الإثابة والعوض لا يمكن إيصالهما إلى مستحقهما إلا بعد الإعادة، فيجب القول بصحة الإعادة، وإلا[٥] أدى إلى المحال الذي ذكرناه.

---

(١) (الالامر) في النسخة (ب)، (الام) في (ج). (٢) (فلابه) في النسخة (ب).
(٣) (واحه) في النسخة (ب). (٤) (بحرهما) في النسخة (أ، ب).
(٥) (والى) في النسخة (ب).

فثبت أن القول بعدم الإعادة يؤدي إلىٰ المحال.

وإنما قلنا: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة لأنه لو كان صحيحًا لم يؤدِ إلىٰ محالٍ.

لا يقال: ليس يخلو الحال[1] في الإعادة إما أن يكون المراد منها هو الإيجاد للأشياء بعد صيرورتها معدومة، أو يكون المراد منها جمع الأجزاء وإحياؤها بعد تفرقها.

فإن كان **الأول**: فهو باطل، لأن الإعدام ليس متعلقًا بالفاعل، والضد أيضًا لا حقيقة له ولا دليل عليه.

والثاني: أيضًا باطل، لأن الإنسان لا بد وأن يكون من المني ودم الطمث، فأما من الأجزاء اليابسة فذلك ممتنع، وامتناعه معلوم بالضرورة.

فإذا بطل هذان القسمان، استحالت[2] الإعادة.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا سنذكر خلاف العلماء في كيفية الإعادة، وأنها هل تكون بإعادة المعدوم أو تكون بجمع الأجزاء وإحيائها؟ ونُظهر بالدلالة أن كل واحد من الأمرين ممكن بالإضافة إلىٰ القدرة، ثم نذكر ما هو الحق عندنا في ذلك في مسألة مفردة بمشيئة الله تعالىٰ.

المسلك الثاني: نقلي: وهو الاستدلال بظهور الشريعة ونصوصها:

وتقرير الاستدلال بها علىٰ وجهين:

الوجه الأول: أن يكون دلالته عليها من جهة التصريح، ونذكر من ذلك ثلاث آيات:

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ[3] ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ [الروم: ٢٧].

---

(١) (يحلوا طال) في النسخة (ب).

(٢) (استحاله) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يبدا) في النسخة (أ، ب، ج).

الآيـة الثانية: قولـه تعالـىٰ: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ[1] كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

الآية الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

فهذه الآيات وما شاكلها تدل علىٰ الإعادة بصريحها[2].

الوجـه الثاني: أن يكون دلالتها علىٰ الإعادة من جهة[3] التنشـئة[4]، كقوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا﴾ [يس: ٧٧، ٧٨]، إلىٰ قوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [العنكبوت: ٢٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الواقعة: ٦٢].

وعلـىٰ الجملة فالقـرآن مملوء[5] من القول بصحة الإعـادة والرد علىٰ منكريها، وتهجين أقوالهم وتسخيف عقولهم.

لا يقال: إن الآيات المذكورة في القرآن الدالة[6] علىٰ الإعادة بظواهرها ونصوصها كما زعمتم ليسـت أكثر ولا أقوىٰ دلالة من الآيات التي تدل علىٰ التشـبيه وغيره[7] من المذاهب الفاسـدة، ثـم إنكم تجوزون تأويل هذه[8] الآيـات وحملها علىٰ غير ظاهرها، فإذا جاز ذلك في هذه الآيات، فلِمَ لا يجوز تأويل تلك الآيات الدالة علىٰ إثبات الإعادة وصحتها.

لأنَّـا نقول: هذا فاسـد، فإنَّا نقـول: إنما أوجبنـا تأويل تلك الآيـات الدالة علىٰ التشـبية[9]، وحملهـا علـىٰ غيـر ظاهرهـا؛ لمَّـا دل العقـل علـىٰ خـلاف ظاهرها

---

(١) (للكتاب) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (بصرايحها) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (من جهة) مكررة في النسخة (ب).

(٤) (السسه) في النسخة (أ)، (التثنية) في (ب)، (التنبيه) في (ج).

(٥) (مملوٌ) في النسخة (أ، ب، ج). (٦) (دلالة) في النسخة (أ، ب).

(٧) -(أكثر ولا أقوىٰ دلالة من الآيات التي تدل علىٰ التشبيه وغيره) في النسخة (ب، ج).

(٨) +(هذه) مكررة في النسخة (ب). (٩) (التثنية) في النسخة (ب، ج).

ونصوصها، فلهذا وجب تأويلها، بخلاف الآيات الدالة بظواهرها ونصوصها علىٰ الإعادة، فإن العقل لم يدل علىٰ خلاف ظاهرها، بل كانت الظواهر والنصوص مؤكدة لما في العقل ومقررة له، فلهذا أبقيناها[١] علىٰ ظواهرها من غير تأويل.

المسلك الثالث: أنَّا نعلم ضرورة من دين الأنبياء صلوات الله عليهم أنهم مصرحون بوجوب الإعادة، وداعون إليها، وهذا ظاهر من أديانهم[٢] في كل عصر، بحيث لا يتمارىٰ في[٣] ذلك من دان بدينهم[٤]؛ وصدق برسالتهم.

واعلم أن هذه المسألة مما يصح الاستدلال عليها بالأدلة الشرعية، لأن صحة الشرع لا تتوقف علىٰ العلم بصحة الإعادة، فلهذا ساغ الاستدلال عليها بالأدلة النقلية كما قررنا.

واحتج المنكرون للإعادة بشبهٍ[٥] ركيكة:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: قد تقرر أن الإنسان المعين[٦] مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية، ومتميز عنهم في تعينه وتشخصه، فيجب أن يكون الذي وقع فيه الاشتراك مغايراً[٧] للذي وقع فيه الافتراق، فإذن شخص كل واحد من الأناسي وتعينه يجب أن يكون زائدًا علىٰ ما له من الجسمية، وذلك الزائد لا بد وأن يكون حاصلًا في نفس ذلك الجسم بعينه، فعند تفرق أجزاء البدن بالموت لا بد من أن يزول ويتغير عن حالته الأولىٰ، فلو قدّرنا أن الله تعالىٰ يُعيد ذلك البدن نفسه كما زعمتم فإما أن[٨] يعيد ذلك الأمر الذي وقع به التميز أو لا يعيده. **فإن[٩] أعاده**: كان قولًا بإعادة المعدوم، وهو محال. **وإن لم يعده**: لم يكن الله معيدًا لما به يتميز ذلك

---

(١) (بقيناها) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (مرادباهم) في النسخة (ب).
(٣) (من) في النسخة (ب).
(٤) (مردلك مردان) في النسخة (ب).
(٥) (لشبهٍ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (المعمر) في النسخة (ب، ج).
(٧) (مغاير) في النسخة (ب، ج).
(٨) (فان ما ان) في النسخة (أ، ب).
(٩) (بان) في النسخة (ب)، ([redacted]) في (ج).

الشخص عن غيره، فلا يكون معيدًا لذلك[١] الشخص بعينه، وحينئذ يبطل القول بالإعادة كما قلنا[٢].

والجواب[٣] من وجهين:

أما أولًا: فلأن إعادة المعدوم ممكنة، والله تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات، وعالِم بجميع الكليات والجزئيات -كما قررنا من قبل- فيجب أن يكون قادرًا علىٰ إعادة ما يتميز به الأشخاص عن غيرها مع عدمه.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا بطلان إعادة المعدوم، ولكن من الجائز أن يقال: إن الإنسان هو الأجزاء الأصلية التي لا يكون الإنسان حيًّا إلا بوجودها، وهي التي يكون وجودها مستمرًا من أول الحياة إلىٰ آخر الممات، وهي التي يقع بها التميز بين الأشخاص، فإذا حضر الموت فإن الله تعالىٰ يأمر الملائكة بقبض تلك الأجزاء الأصلية التي وجدت في أول الحياة إلىٰ آخرها، وهي الإنسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تغير أو تبديل، فإذا أراد الله تعالىٰ إعادتها، فإنه يُعيد هذه الأجزاء بأعيانها، وعلىٰ هذا التقدير يندفع الإشكال.

الشبهة الثانية: قولهم: معقول الإعادة عندكم هو إيجاد الأجزاء التي كانت معدومة من قبل، وإيجادها مجتمعه يقتضي تميز كل واحد منها عن غيره، والعلم بتميزها يستدعي أن يكون المعيد لها عالِمًا بجميع جزئياتها وكلياتها؛ ليصح من جهته إعادتها، والعلم بالجزئيات مستحيل في حق الله تعالىٰ -كما مر- لأنه يؤدي إلىٰ كثرة في ذاته، فإذا استحال أن يكون عالِمًا بجزئياتها استحال منه إعادتها.

والجواب: أنَّا قد قررنا فيما سبق بالأدلة كونه تعالىٰ عالِمًا بالجزئيات وأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات، فلا وجه لتكريره.

---

(١) (للذلك) في النسخة (ب). (٢) (قلناه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (فالجواب) في النسخة (ج).

الشبهة الثالثة: قولهم: القول بإعادة الأبدان التي كانت موجودة في الدنيا محال، سواء قلنا: إن الإعادة هي الإيجاد بعد العدم، أو قلنا: إنها جمع الأجزاء بعد تفرقها وإحياؤها بعد موتها، لأن الله لو أعادها كما زعمتم، لكان الموضع لا يخلو حاله إما أن يكون في هذا العالَم أو في عالَم آخر، ومحال أن يكون موضعها هو هذا العالَم لأن هذا ينقض ما قلتموه من أخبار الأنبياء صلوات الله عليهم، بتغيره وزواله. وإن كان في عالَم آخر فهو محال أيضًا، لأن خلق عالَم آخر غير هذا العالَم محال.

والجواب: أن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قد أخبروا بتغير هذا العالَم وزواله عن[1] صورته، وبطلان[2] نظامه، فلا جرم قلنا: إنه لا بد من خلق عالَم آخر يكون موضوعًا للإعادة، ومن عرف كمال القدرة الإلهية[3] تحقق لا محالة أنها لا تقصر عن خلق عوالم أُخر غير هذا، [كما في قوله تعالىٰ][4]: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

الشبهة الرابعة: قالوا: لو قدّرنا أن حيوانًا[5] أكل غيره من سائر الحيوانات، حتىٰ صار غذاءً له، وكان جزءً[6] من أجزاءه[7]، وبعضًا له، فلو[8] أعاد الله ذنيك البدنين، لاستحال أن تكون تلك الأجزاء في كل واحد منهما، لأن هذا يؤدي إلىٰ حصولها في جهتين، وهذا محال.

والجواب: أنَّا قد بينا أن لكل حي من الأحياء أجزاء أصلية لا يكون حيًا إلا بها، وهي بالنسبة إلىٰ الأجزاء الأصلية التي تكون لإنسان آخر؛ أجزاء فاضلةً، والواجب[9] عندنا إعادة تلك الأجزاء الأصلية، وإذا كان الأمر كما قلنا لم يلزم ما ذكروه.

---

(١) (غير) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وبطلا) في النسخة (ب).

(٣) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) -(كما في قوله تعالىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (حيونًا) في النسخة (ب).

(٦) (جزاء) في النسخة (ب، ج).

(٧) (أجزايه) في النسخة (ب، ج).

(٨) (فلوا) في النسخة (ب).

(٩) (فالواجب) في النسخة (ج).

الشبهة الخامسة: قولهم: القول بالإعادة علىٰ ما ورد في ظاهر الشريعة وأخبر به الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ غير معقول، فيجب أن يكون باطلًا.

وإنما قلنا: «إنه غير معقول»، فلأمور ثلاثة:

أما أولًا: فلأن ظواهر القرآن ونصوصه مصرحة بانفطار السماء، وانتثار الكواكب، وتغير هذه الأفلاك، وهذا محال، لأن هذه الأفلاك باقيةٌ[١] لا تتغير[٢] أزلًا وأبدًا.

وأما ثانيًا: فلأن ظواهر الشريعة ونصوصها مصرحة أيضًا بتعذيب الأحياء بالنار، وهذا غير معقول لأن دوام الحياة مع بقاء الإحراق لا يمكن.

وأما ثالثًا: فلأن الله تعالىٰ أخبر بأنه يخلق الخلق ويعيدهم في الجنة، وورد الشرع بأن مكان الجنة يكون فوق السماء، وهذا خطأ، لأنه يلزم منه حصول الأجسام الفاسدة في حيز الأمكنة العلوية[٣] والجهات الشريفة، وإذا كان المعاد يؤدي إلىٰ هذه الأمور الفاسدة وجب القضاء ببطلانه.

والجواب: أنَّا قد دللنا علىٰ صحة الإعادة ووقوعها بما[٤] ذكرناه من المسالك المتقدمة، فوجب القطع بصحتها.

قولهم[٥]: «القول بصحة الإعادة يؤدي إلىٰ أمور غير معقولة».

قلنا: لا نسلم، لأنها لو كانت مستحيلة لما ورد بها الشرع، وتكررت علىٰ ألسنة[٦] الأنبياء.

قولهم: «إنهم أخبروا عن تغير هذه الأفلاك».

قلنا: هذا ممكن ولا مانع منه، وإنما بنيتم[٧] هذه الأقوال الفاسدة -وهي استحالة

---

(١) +(باقية) مكررة في النسخة (ب).
(٢) (تغير) في النسخة (ج).
(٣) (المعلومة) في النسخة (ب).
(٤) (مما) في النسخة (ب، ج).
(٥) (وقولهم) في النسخة (ب، ج).
(٦) (سنَّة) في النسخة (ب).
(٧) (بليتم) في النسخة (ج).

التغير عليها- علىٰ القول بقدمها، وقد أفسدنا هذه المقالة، ودللنا علىٰ حدوثها، فلا جرم جاز عليها التغير والفساد.

قولهم: «ظواهر الشريعة مصرحة بتعذيب الأحياء ودوام الحياة مع التعذيب محال».

قلنا: لا نسلم، لأن مثل هذا ممكن بالإضافة إلىٰ قدرة الله.

وبيانه(١): أن مثل هذا موجود فيما بيننا، فإن بعض الحيوانات لا تتألم بالنار مثل النعامة، فإنها تبتلع الحديد المحمي، وأيضًا فالسمندل(٢) فإنه يعيش في النار، وقد قيل: إن بعض الحيوانات أيضًا(٣) متولّد في مواضع الثلوج العظيمة، فدلت هذه الأشياء علىٰ أن شدة الحرارة والبرودة لا تنافي(٤) الحياة.

وروىٰ أن بعض المنكرين للمعاد الأخروي أورد هذا السؤال علىٰ بعض الأذكياء، فأجابه بما ذكرناه.

قولهم: «أخبر الله تعالىٰ بأنه يخلق الجنة وأن مكانها فوق السماء وهذا محال».

قلنا: هذا من هذيان الفلاسفة وخرافات الملاحدة، فإن المباحث العقلية والقواطع النقلية لا يمكن أن تكون مبنية علىٰ الشرف والخسة، ومن عرف كمال

---

(١) (فبيانه) في النسخة (ج).

(٢) **السَّمَنْدل**؛ وهو: دابة دون الثعلب خلنجية اللون حمراء العينين ذات ذنب طويل، ينسج من وبرها مناديل، فارسيته سَمَنْدر، وفيه لغات كثيرة: سمندر وسميدر وسمندول وسامندر. وفي البرهان القاطع: سَمَنْدَر علىٰ وزن قلندر: دابة قدر الفارة تتكوّن في النار وحين خروجها منها تهلك، وقيل: إنها تخرج بعض الأحيان من النار جائلةً فتصاد، ويُعمل من جلدها عراقيات ومناديل وما شاكل ذلك، ولما تستوسخ تلقىٰ في النار فتتنظَّف كأنها قد غسلت بالصابون، وذهب قوم إلىٰ أنها تشبه الوزغ، ويصنع من جلدها المظلات ومن وبرها ثياب يلبسونها في الأيام الحارة فلا يؤثر فيهم الحر، وقال قوم: إن السمندر دابة تشبه الطيور، وقيل هيٰ نوع من الحيوانات شبيه بالضفادع ذو جسم طويل وذنب طويل. المعجم العربي لأسماء الملابس «في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتىٰ العصر الحديث»، د. رجب عبد الجواد إبراهيم، تقديم: د/ محمود فهمي حجازي، دار الآفاق العربية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص٢٤٢.

(٣) (قيل: أيضًا إن بعض الحيوانات) في النسخة (ج).

(٤) (والدوده لا ىا فى) في النسخة (ب، ج).

القـدرة عرف أنها لا تقصر عن كل ممكن، فسـقط ما توهمـوه، وتقرر ما أردناه من صحة الإعادة وإثباتها علىٰ منكريها. والحمد لله.

✿ المسألة الثانية في المعاد نفسه، ومن يجب إعادته ومن لا يجب:

اعلم أن القائلين بصحة المعاد الأخروي قد اختلفوا في الأمر الذي يجب إعادته علىٰ ثلاثة مذاهب:

المذهـب الأول: قـول مـن[١] زعـم[٢] أن المعاد هـو النفس الناطقـة، وهذا هو مذهب الفلاسـفة، فإنهم زعموا أن الإنسان ليس عبارة عن[٣] هذه البنية المشاهدة، وإنما المرجع به إلىٰ أمر ليس جسمًا ولا عرَضًا، وهو الذي يريدونه بالنفس الناطقة كما حكيناه عنهم.

المذهـب الثـاني: قول من أثبـت المعاد للنفـس والبدن جميعًا، وهـذا هو قول جمهـور النصـارىٰ وأهـل التناسـخ، وقد ذهـب إلىٰ هـذه المقالة كثير مـن علماء المسـلمين كالغزالي وأبي زيدٍ الدبوسـي[٤] ومعمر من قدمـاء المعتزلة، وكثير من الصوفية، وابن الهيصمي[٥][٦] من الكرّامية وجمع من الرافضة.

(١) -(قول من) في النسخة (ج).

(٢) (زعموا) في النسخة (ج).

(٣) (من) في النسخة (ب).

(٤) **أبـو زيـد الدبوسـي** (٠٠٠ - ٤٣٠هـ = ٠٠٠ - ١٠٣٩م) أبـو زيد عبد الله بن عمر بن عيسـىٰ الدّبوسـيّ الفقيـه الحنفـي؛ كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ممـن يضرب به المثل، قال ابن خلكان عنـه: هـو أول من أبـرز علم الخـلاف إلىٰ الوجـود من آثـاره: تقويم الأدلـة في أصول الفقه، والأسـرار، وتأسـيس النظر، والأنوار. وكانت وفاته بمدينة بخارىٰ سـنة ثلاثين وأربعمائة، رَحِمَهُ اللَّهُ تعالىٰ. والدّبوسيّ: بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة وبعدها واو سـاكنة وسـين مهملة، هذه النسـبة إلىٰ دبوسة، وهي بُليدة بين بخارىٰ وسـمرقند نسـب إليه جماعة من العلماء. الفوائد البهية الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، طبع بمصر ١٣٢٤هـ، (١٠٩). الأعلام (٤/ ١٠٩)، وهو في شـذرات الذهب (٣: ٢٤٥)، ووفيـات الأعيان، (٢/ ٢٥١)، «عبد الله»، وفي البداية والنهاية (١٢/ ٤٦)؛ وكشـف الظنون (١/ ٣٣٤)؛ ومفتاح السعادة (١/ ٢٥٤)؛ والجواهر المضية (١/ ٣٣٩) «عبيد الله».

(٥) (الهيصم) في النسخة (أ، ب، ج).

(٦) **محمد بن الهيصم، أبو عبد الله،** [الوفاة: ٤٠١ - ٤١٠هـ] أبو عبد الله شيخ الكرامية وعالمهم في وقته، وهو =

المذهب الثالث: أن المعاد هو هذا البدن وهذه البنية المشاهدة، وهذا هو قول أكثر أهل الإسلام من أئمة الزيدية، وجماهير المعتزلة وأكثر الأشعرية.

والفرق بين مقالة أهل الإسلام ومقالة التناسخية ومن تابعهم من وجهين:

أحدهما: أن **المسلمين** يعترفون[(١)] بحدوث هذه النفوس والأرواح. **والتناسخية** يثبتون قدمها.

وثانيهما: أن **المسلمين** يقولون: بأن الله يرد النفوس والأرواح[(٢)] إلىٰ الأبدان لا في هذا العالَم بل في الدار الآخرة للمجازاة بالجنة والنار.

وأهل التناسخ يزعمون أن ترددها في هذه الهياكل في الدنيا، وتعذيبها وإراحتها إنما يكون فيها.

وإنما نبهنا[(٣)] **علىٰ هذا الفرق** لئلا يتوهم متوهم إنما ذهب إليه الشيخ أبو حامد الغزالي ومن تابعه من علماء المسلمين، وإن كان باطلًا عندنا، لكنه لا يكون كفرًا ولا إنكارًا للإعادة، ولا رد لما جاء به الرسل صلوات الله عليهم من أمر البعث، إذ ليس يلزم أن يكون ما ذهب إليه الكفار فهو كفر لا محالة.

= الذي ناظره ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين، وليس للكرامية مثله في الكلام والنظر، وكان في زمانه رأس طائفته، كما كان القاضي عبد الجبار رأس المعتزلة في عصره، وأبو إسحاق الأسفراييني في هذا العصر رأس الأشاعرة، قال ابن الهيصم: ما أطلقته المشبهة علىٰ الله تعالىٰ من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة، ونحو ذلك لا تطلقه الكرامية عليه بالمعاني الفاسدة التي أطلقها المشبهة، وإنما أطلقت الكرامية عليه ما أطلقه القرآن والسُّنَّة فقط من غير تشبيه ولا تكييف، وما لم يرد به قرآن ولا سنة، فلا تطلقه عليه بخلاف سائر المشبهة، وقال: إن البارئ عالم بما سيكون علىٰ الوجه الذي يكون فلا ينقلب علمه جهلًا، ومريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة، وقال: نحن نثبت القدر خيره وشره من الله تعالىٰ، وأنه أراد الكائنات خيرها وشرها وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها، ونثبت للعبد فعلًا بلا قدرة حادثة فسمىٰ ذلك كسبًا. راجع: الوافي بالوفيات للصفدي (٤/ ٦٥٣). تاريخ الإسلام (٩/ ١٧١).

(١) (يعترفون) في النسخة (ب). (٢) (والازواج) في النسخة (ج).

(٣) (يتهيا) في النسخة (ج).

فإنَّا إنما كفّرنا النصارىٰ لقولهم بالتثليث لا بهذا المذهب، وإنما كفرنا التناسخية لإنكارهم الجنة والنار لا بقولهم بهذا المذهب[١]، لأن القول بهذه المقالة وهي رد الأرواح إلىٰ الأجساد وأن تكون الإعادة عبارة عن مجموعهما معًا لا يلزم منه دفع أصل من أصول الديانة ولا فيه إبطال قاعدة من قواعد الشريعة، وإذا كان الأمر كما حققناه لم تكن مقالتهم كفرًا.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول: تحصيل المقصود من المسألة بذكر من يجب إعادته ومن لا يجب، ومقدار ما يجب إعادته، فهذان[٢] مقامان[٣] فيما نختاره:

المقام الأول: في ذكر من يجب القطع بإعادته:

اعلم أن الذي يقطع بوجوب إعادته من الأحياء بالعقل، فريقان:

الفريق الأول: الذين وجب لهم الثواب: فهؤلاء لا بد من إعادتهم قطعًا لأن يوّفر عليهم ما يستحقونه من الثواب وإلا كان ظلمًا كما قررناه من قبل.

الفريق الثاني: وهم أهل الأعواض من المُكلَفين وغيرهم من سائر الحيوان، فإن هؤلاء لا بد من القطع بوجوب إعادتهم لتوفير ما يستحقونه من العوض، ولا يمكن توفيره إلا مع الإحياء والإعادة، فوجب القطع بهما.

نعم إذا كان الصحيح أن العوض لا يستحق إلا منقطعًا كما قررناه من قبل، فإذا انقطعت هذه الأعواض عن[٤] مستحقيها؛ بإبقائها، فما الذي يحسن من الله تعالىٰ أن يفعله، هل يحسن الاحترام أو التبقية؟ والحق أن كلا الأمرين جائز إلا أن تدل علىٰ أحدهما دليل[٥] شرعي وجب القطع به لا محالة.

فهؤلاء هم الذين يجب إعادتهم عقلًا.

---

(١) +(وإنما كفرنا التناسخية لإنكارهم الجنة والنار لا بقولهم بهذا المذهب) مكررة في النسخة (ج).

(٢) (فهاذا) في النسخة (أ)، (فهذا) في (ب، ج).

(٣) (مقان) في النسخة (ب).

(٤) (عر) في النسخة (ب).

(٥) (دلليل) في النسخة (ب).

وأما الذين لا تجب إعادتهم عقلًا، فهم فريقان:

الفريق الأول: هم أهل العقاب من الكفار والفساق، فإن هؤلاء[١] لا تجب إعادتهم بالعقل، لأن العقاب حق على الله تعالى، ولا يجب استيفاؤه، بل يجوز العفو عنهم وإن كانوا مستحقين للعقوبة.

الفريق الثاني: من لا يستحق ثوابًا ولا عوضًا من الأحياء، فإن من هذه حاله إذا جوّزناها فإن إعادته غير واجبة، إذ لا وجه في وجوبها من جهة العقل.

فهذا هو الذي يقضي[٢] به العقل فيمن يجب إعادته ومن لا يجب إعادته.

وأما الشرع: فقد دل على إعادة أهل العقاب للانتقام منهم كما أخبر الله.

فأما من لا يستحق شيئًا من الثواب ولا من العوض كالأطفال والبهائم والوحوش وسائر الهوام فالاعتماد في ذلك على الشرع وأدلته.

فأما العقل: فالمحتملات فيه كثيرة، والأولى الوقف حتى يدل الشرع على شيء من تلك الاحتمالات.

فأما ما يزعمه الفلاسفة من أن الإعادة إنما تكون للنفس الناطقة، فهو فاسد، لأنّا قد قررنا أن القول بالنفس الناطقة باطل، وأن[٣] الذي جاء به الأنبياء ووردت به الشريعة فهو حشر هذه الأجساد وبعثها، فإذا قالوا: إن المعاد هو النفس الناطقة لا غير، كان ردًا[٤] لما وردت به الشريعة، وإبطالًا لما بعث به الأنبياء، فصرحوا به، وإذا كان لا يرجى فلاحهم في إثبات الفاعل المختار وإثبات القادرية والعالِمية في حقه، كيف يرجى؟ فلاحهم فيما هو فرع على ذلك.

وأما ما يزعمه التناسخية من أن الإعادة إنما تكون لهذه الأجسام مع النفوس فهو فاسد أيضًا، لأن هذه النفوس عندهم قديمة، ومعنى إعادتها عندهم هو

---

(١) (هاولا) في النسخة (أ).

(٢) (يفضي) في النسخة (ج).

(٣) (فان) في النسخة (ج).

(٤) (المراد) في النسخة (ب)، (رد) في (ج).

تنقلها من هذه الهياكل إما للتعذيب فتكون[١] في هيكل خسيس. وإما للإثابة فتكون في هيكل رفيع، وهذا بعينه هو رد للشريعة، وإنكار لما ورد علىٰ ألسنة الرسل، كما قررناه علىٰ الفلاسفة، وهو عين مذهبهم، خلا أنهم ضموا إليه حشر الأجساد، فلا زيغ يوجد في كل فرقةٍ إلا وهم أصله، ولا ضلال في العالَم إلا وهم أساسه وأهله.

فأما من ذهب إلىٰ هذه المقالة من علماء المسلمين كالغزالي وغيره، فقد بيّنا أن مقالتهم مخالفة لمقالة التناسخية من الوجهين اللذين ذكرناهما، ولا بد من الاعتراف بأمور ثلاثة:

أولها: إثبات النفوس.

وثانيها: إثبات بقائها.

وثالثها[٢]: إثبات إعادتها إلىٰ هذه الأجسام في دار الآخرة.

فهذه المقالة مترتبة[٣] علىٰ هذه الأمور الثلاثة كما قررنا.

فإذا عرفت هذا فنقول: القول بالنفوس وإن كان عندنا باطلًا، لكنه يمكن[٤] تنزيل هذه المقالة علىٰ وجه يكون مطابقًا لما وردت به الشريعة وجاء به الأنبياء، لأن من ذهب إلىٰ هذه المقالة من علماء المسلمين كلهم مقرون بحدوث الأجسام والأرواح التي عندهم هي النفوس، وصحة إعادتها في الآخرة، وهذا كله مطابق لظواهر الشريعة ونصوصها في أحوال البعثة، بخلاف مقالة التناسخية، فإنها مخالفة لما جاء به الرسل وبعثوا به، فلهذا قلنا: إنه لا وجه لإكفار من ذهب إلىٰ هذه المقالة من المسلمين لموافقتهم لظواهر الشريعة ونصوصها، وصح أن مقالتهم مطابقة لمقالة غيرهم من علماء الأمة لما حققناه.

---

(١) (فكيف) في النسخة (ب)، (فكيون) في (ج). (٢) (والثالث) في النسخة (ج).
(٣) (مترية) في النسخة (ب). (٤) +(هذه) في النسخة (ب، ج).

المقام الثاني في بيان المقدار الذي يجب إعادته:

اعلم أنَّا قد قررنا أن الإنسان هو هذه البنية المشاهدة التي يتعلق بها الخطاب، ويتوجه إليها المدح والذم، وتوصف بالألم واللذة[١] والشهوة والنفرة كما قررنا[٢].

فإذا كان الأمر هكذا، فالذي ذهب إليه جماهير المعتزلة أن الذي يجب إعادته هي الأجزاء التي لا يكون الإنسان إنسانًا إلا بها، فأما ما وراء ذلك من الأعضاء والعضلات[٣] والأوصال فلا يجب إعادتها عقلًا، لأن الغرض بالإعادة هو إيصال الثواب والعوض إلىٰ مستحقيهما، وهذه الأجزاء كافية فيما ذكرنا من إيصال هذين[٤] المستحقين من غير زيادة، فهذا هو المقدار الذي يقضي العقل بوجوب إعادته. فأما الشرع فإن دل علىٰ إعادة هذه الأعضاء وسائر الأوصال والفضلات وجب القضاء به.

والمختار أن الذي يجب إعادته هو مجموع بنية الإنسان علىٰ الكيفية المخصوصة التي كانت في الدنيا.

ومعتمدنا في ذلك وجهان:

أحدهما: عقلي: وهو أن الثواب لا بد من إيصاله[٥] علىٰ أبلغ الوجوه في التنعيم والالتذاذ، ولن يكون علىٰ هذه الصفة إلا بإعادة ما ذكرنا من السمع والبصر وسائر الحواس ومجموع الأوصال لتكون أكمل في التنعيم، وأبلغ في الالتذاذ.

وثانيهما: شرعي: وهو أن ظواهر الشريعة كما هي دالة علىٰ نفس الإعادة فهي أيضًا دالة علىٰ كمال إعادة الخلقة وإتمامها كما قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النور: ٢٤]. وقال تعالىٰ: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]، فظاهرها[٦] يدل علىٰ أن المعاد هو الذي أبدىٰ بكماله، وهذا هو المقصود.

---

(١) (واالده) في النسخة (أ)، (الذم) في (ب). (٢) (قررناه) في النسخة (ج).
(٣) (والفضلات) في النسخة (ج). (٤) (هاذين) في النسخة (أ، ب).
(٥) (ايصا) في النسخة (ب). (٦) (فظاهر هذا) في النسخة (ب، ج).

فثبت بما ذكرنا أن الإنسان لا بد من إعادته بكمال خلقته.

واعلم أن بين المتكلمين خلافًا في الأمور التي يقع بها تميّز كل شخص عن غيره وسائر الأشخاص. فذهب الأكثر إلىٰ أن التميز[١] واقع بالأجزاء التي هي أصل في حقيقة الإنسان. وذهب بعضهم إلىٰ أن التميّز إنما يقع بالتخطيط والتشكيل. وذهب أخرون إلىٰ أن التميّز واقع بالحياة لا غير. وصار صائرون إلىٰ أن التميّز إنما يكون بالتأليف. وهذه أقوال كما ترىٰ مختلفة متعارضة.

والمختار عندنا هو القطع بالتميّز في حقائق الأشخاص، فأما ما يكون به التميّز فيجوز أن يكون مجموع هذه الأمور كلها، ويجوز أن يكون واقعًا ببعضها، والكل ممكن، والقاطع بأحدها متحكم ولا مستند له، فالأولىٰ الوقف، وترك[٢] ذلك إلىٰ علم[٣] الله تعالىٰ.

✿ المسألة الثالثة: في كيفية إعادة المعاد:

اتفق علماء الإسلام علىٰ صحة الإعادة كما حكيناه[٤] عنهم، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في كيفية الإعادة علىٰ فريقين[٥]:

الفريق[٦] الأول: هم القاطعون بالإعدام، وأن المعدوم يصح عليه الإعادة، ثم لهم في كيفية إعادته مذهبان: فمنهم من قال: إن إعادة المعدوم إنما تكون بإيجاده بالقدرة من غير واسطة، كما كان ابتداؤه بالإيجاد من غير واسطة، وهذا هو مذهب الجماهير من الزيدية والمعتزلة. ومنهم من زعم أن الإعادة للمعدوم إنما تكون بواسطة قوله: «عُد»[٧] كما أن الإفناء بقوله: «إفن»[٨]، وهذه هي طريقة الشيخ أبي الهذيل في الإعادة والإفناء كما قررناه من مذهبه من قبل.

---

(١) (المتميز) في النسخة (ب).
(٢) (وبكل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (علىٰ) في النسخة (ب)، -(علم) في (ج).
(٤) (حكينا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (فرقين) في النسخة (ب).
(٦) (فالفريق) في النسخة (أ).
(٧) (علىٰ) في النسخة (ب)، ([redacted]) (ج).
(٨) (امر) في النسخة (ب، ج).

الفريـق الثاني: الذيـن منعوا من الإعدام، وقالوا: إن إعـادة المعدوم محال، وأن الإعـادة إنمـا تكون بجمـع الأجزاء بعـد تفرقها، وإحيائهـا بعد إماتتهـا، وهذا هو مذهب القاطعين باستحالة إعادة المعدوم.

والمختار عندنا في الإعادة مترتب[١] علىٰ ما ذكرناه في الإفناء وهو أمران:

أحدهما: الوقف في صحة الإعادة بعد العدم.

وثانيهما: القطع بجمع الأجزاء بعد تفرقها، وإحيائها بعد إماتتها.

ودليلنا علىٰ الأول: هو ما قدمناه علىٰ القاطعين بالإعدام فلا فائدة في تكريره.

ودليلنا علىٰ الثاني: نصوص كثيرة من القرآن، ولنقتصر منها علىٰ آيات ثلاث:

الآيـة الأولـىٰ: قولـه [تعالـىٰ][٢]: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨]، ثـم قـال [تعالـىٰ][٣]: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]، فذكر أن قيامهم بالصعقة[٤] وأن إعادتهم بالإحياء.

الآية الثانية: قولـه تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ﴾ [التغابن: ٩]، والجمع[٥] إنما يكون فيما يكون موجودًا متفرقًا، فأما إذا كان معدومًا، فإنه لا يقال فيه: أنه يجمع من العدم[٦].

الآيـة الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥]، والمعلوم أن إخراجهم من الأرض إنما يكون بجمعهم وإحيائهم[٧]، فلو كانوا معدومين لم يكن لقوله: ﴿وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥] فائدة، لأن المعدوم لا يكـون خارجًا من الأرض، ولا يوصف بكونه مُخرجًا منها، وغير ذلك من الآيات الدالة علىٰ ما قلناه.

---

(١) (فترتب) في النسخة (ب)، (يترتب) في (ج).
(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (بالنفخة) في النسخة (ج).
(٥) -(والجمع) في النسخة (ب، ج).
(٦) (المعدوم) في النسخة (ب، ج).
(٧) (واحياهم) في النسخة (ب).

فهذه الآيات وما شاكلها دالة علىٰ أن الإعادة هو جمع الأحياء بعد تفرقهم وموتهم.

تنبيه:

اعلم أن أكثر المتكلمين ذهبوا إلىٰ جواز إعادة الأشياء المعدومة في الجملة، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في موضعين:

أحدهما: أن **المعتزلة** اتفقوا علىٰ أن المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته في حال عدمه لاستحالت[١] إعادته. **وأما الأشعرية** فزعموا أن صحة الإعادة لا تتوقف علىٰ كون الذات ثابتة في حال المعدوم، بل تصح الإعادة مع بطلان حقيقة الذات.

وثانيهما: أن الأكثر من المتكلمين اتفقوا علىٰ صحة إعادة الجواهر، فأما الأعرَاض فقد اختلفوا في صحة إعادتها:

فأكثر[٢] الأشعرية ومحققوهم: علىٰ جواز إعادتها مطلقًا، ومنهم من منع من ذلك، لأن المعاد عندهم يعاد بمعنىٰ هو الإعادة، فلو كان العرَض معادًا؛ للزم قيام العرَض بالعرض وهذا محال.

وأما المعتزلة: فقد ذكروا تفصيلًا وحاصله أنهم قالوا: بصحة إعادة الجواهر علىٰ الإطلاق، وقطعوا باستحالة إعادة الأعرَاض التي لا تبقىٰ أيضًا. فأما الأعرَاض الباقية فهي منقسمة إلىٰ[٣] ما يكون متولّد وإلىٰ ما لا يكون متولّدًا. فما كان منها متولّدًا: فإعادته مستحيلة لا محالة. وما كان منها ليس متولّدًا: صحت إعادته.

فأما الفلاسفة: فزعموا أن إعادة الأمور المعدومة كلها مستحيلة، ولعلهم بنوا ذلك علىٰ أزلية[٤] الجواهر والأجسام، وأنه لا يجوز عليها العدم بحال، وقد مر[٥] فساده، ثم إن للمتكلمين[٦] في هذه المباحث خبطًا عظيمًا، ولسنا علىٰ عزم الاستقصاء للكلام فيها، لأنه يُخرجنا عن مقصد الكتاب الذي تصدينا لكشفه وبيانه، بعون الله.

---

(١) (لاستحاله) في النسخة (ب).
(٢) (فاكر) في النسخة (ب).
(٣) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٤) (ازالــه) في النسخة (ب)، (ازلته) في(ج).
(٥) (وقدم) في النسخة (ب)، (وقد تقدم) في (ج).
(٦) (المتكلمين) في النسخة (ب).

الفصل الثالث
في المباحث السمعية

اعلـم أن الذي بقىٰ علينا من الكلام في هذه المقدمة هو ذكر المسـائل السـمعية التي تتعلق بالأمور الأخروية، وذلك نحو عذاب القبر وخلق الجنة والنار، وإثبات الميـزان والصراط ونشـر الصحـف وغير ذلك من أحكام الآخرة، فلنرسـم في كل واحد من هذه الأمور مسألة.

المسألة الأولى: في إثبات عذاب القبر:

اللهم أجرنا منه برحمتك، وأعذنا من فجعته بلطفك.

ولنا في تقريره مقامان:

المقام الأول: في إثباته علىٰ منكريه:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة ومحققوا الأشعرية فهو إثبات عـذاب القبر، وقـد حكىٰ الخلاف في ذلك عن ضرار بن عمرو وعن شـذوذ من لا يلتفت إلىٰ مذهبهم.

والمعتمد لنا في إثباته آيات ثلاث:

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، فقوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾ [غافر: ٤٦] هو صريح في التعذيب بعد الموت، وليس ذلك إلا في القبر لا محالة.

الآيـة الثانية: قوله تعالىٰ في قوم نوح: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥]، فظاهر الآية دال علـىٰ حصول الدخول في النار عقيـب الإغراق، لأن الفاء دلالة علىٰ التعقيب، وليس ذلك إلا عذاب القبر كما قلناه[١].

---

(١) (قلنا) في النسخة (ج).

الآيـة الثالثة: قولـه تعالـىٰ: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١]، الآية فذكـر الله تعالىٰ موتتين وهما لا يتحققان إلا بالحياة في القبر حتىٰ يكـون أحد الموتتيـن ما حصل عقيب الحياة في الدنيـا، والأخرىٰ ما حصل عقيب الحياة في القبر.

لا(١) **يقـال:** لو كان الأمر كما زعمتموه لكان يلزم أن يكون الله تعالىٰ قد أحياهم ثلاث مرات، مرة في الدنيا، ومرة في القبر، والثالثة في القيامة، فلِمَ جعلتموه مرتين؟

لأنَّا نقول: عنه جوابان:

أحدهما: أنهم(٢) إنما يذكرون الأمور الماضية والحياة الثالثة هي الحياة التي هم فيها، فلا حاجة بهم إلىٰ ذكرها.

وثانيهما: أنهم إنما ذكروا الإحيائتين(٣) اللذين عرفوا الله تعالىٰ فيهما بالضرورة، وهم الإحياء في القبر والإحياء في القيامة، ولهذا قالوا: ﴿فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١]، ولم يذكروا الإحياء الذي كان في الدنيا، لأنهم لم يكونوا معترفين فيه بذنوبهم.

المقام الثاني: في كيفية التعذيب في القبر:

واعلـم أن الله تعالـىٰ إذا أراد تعذيب المسـتحقين في قبورهم، فـلا بد من إعادة الحياة فيهم ليصح التعذيب، لأن إيلامهم بالعذاب من دون الحياة محال.

وقـد ذهب الصالحي وجمع من الكرّامية إلىٰ أن الحياة ليسـت شـرطًا في الإيلام، وهذا خطأ، فإنَّا نعلم بالضرورة اسـتحالة التألـم في الجماد، فإذن لا بد من الإحياء في حقهم لما ذكرناه. فهذا ما يقضي به العقل ويوجبه، فأما تعيين(٤) العذاب بأي(٥) شيء يكون، وعلىٰ أي حالة يكون، فهذا كله مورده الشرع، فما دل عليه وجب القول به.

---

(١) (لانا) في النسخة (ب). (٢) -(أنهم) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الاحاس) في النسخة (أ)، (اللمصاس) في (ب)، (المماتين) في (ج).

(٤) (نعسر) في النسخة (ب، ج). (٥) (الىٰ) في النسخة (ب، ج).

لا يقــال: فهل[١] يمكن القطع علىٰ تعيين[٢] الوقت الذي يقع فيه التعذيب، أو لا يمكن القطع علىٰ شيء من الأوقات إلا بدلالة شرعية؟

لأَنَّا نقول: قد زعم بعض المتكلمين أنه يكون بين النفختين، وزعم بعضهم غير هذا، والحق أن تعذيبه في هذه الأوقات أعني من عند موته إلىٰ وقت دخوله النار في القيامة؛ ممكن، إلا أن تدل دلالة شـرعية علىٰ تعذيبه في وقت معين، وجب القطع به، فإن لم تدل دلالة سمعية، وجب الوقف، وتجويز تعذيبه في هذه الأوقات كلها.

واعلم أن الفائدة بعذاب القبر هو اسـتصلاح المُكلَفين وحثهم والتخويف لهم بــه عن الإخلال بالواجبات والوقوع في المحظورات، لأنهم إذا علموا أنهم يُعذبون في القبور كان فيه معظم الزجر وأبلغ التخويف.

واحتج المنكرون لعذاب القبر[٣] بشبهتين:

الشـبهة الأولىٰ: عقليـة؛ وحاصلها: أن من أُحرِقَ وصار رمـادًا، وضربت الريح ذلـك الرماد، وهكـذا القول فيمن افترسـته السـباع وتفرقت أجـزاؤه في أجوافها، واختطفه الطير في حواصلها، فلو عذب من هذه حالة، لكان لا يخلو[٤] إما أن يعذب بشرط أن يجعل حيًا مرة أخرىٰ أو يُعذب من دون هذ الشرط. والأول: باطل، لأن البنية شـرط في وجود الحياة، وكل واحد من تلك الأجزاء المتفرقة يسـتحيل جعله حيًا. والثاني: باطل أيضًا، لأنَّا نعلم بالضرورة أن من لا يكون حيًا يسـتحيل تعذيبه، فإذا بطل هذان الوجهان استحال تعذيبه، وهذا هو مطلوبنا.

والجواب من وجهين:

أمــا أولًا: فلأنَّا نقول: وأي مانع يمنع من جمــع تلك الأجزاء وإحيائها في القبر، فالقــدرة الإلهية[٥] غير قاصرة عن ممكن متصــور في العقل، ومن تفكر في عجائب

---

(١) (فهذا) في النسخة (ب).
(٢) (بعسر) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(القبر) في النسخة (ب).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٥) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

الصنع وأحوال البدء[١] وكيفيتها تحقق كمال القدرة، وأن شيئًا من الممكنات لا يعجزه.

وأما ثانيًا: فهو أن الله تعالىٰ يعذب أرواح هؤلاء الذين افترستهم السباع وصاروا في حواصل الطير وتفرقت أجزاؤهم، كما يثيب[٢] أرواح الشهداء بأن يجعلها في حواصل طير خضر كما ورد به الخبر، وإذا كان هذا ممكنًا بطل ما توهموه.

الشبهة الثانية: سمعية: وهي قوله تعالىٰ في حال أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]، ومعناها[٣] سوىٰ الموتة الأولىٰ، ولو صاروا أحياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة.

والجواب: أن المراد بالآية هو وصف نعيم أهل الجنة، وأنه لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به، فمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الدخان: ٥٦]أي لا ينقطع نعيمهم ولا يتنغص[٤] عيشهم كما كان[٥] في الدنيا، ويدل علىٰ صحة هذا التأويل علىٰ أن الله تعالىٰ قد أحيا كثيرًا من الأموات في أيام موسىٰ وعيسىٰ وهذا يوجب تأويل الآية علىٰ ما ذكرناه.

فثبت بما ذكرنا ثبوت عذاب القبر، ووجب القول به، أعاذنا الله منه برحمته.

❁ المسألة الثانية: في إثبات خلق الجنة والنار:

ذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة إلىٰ أن الجنة والنار ليستا[٦] مخلوقتين الآن، وإنما يخلقان من بعد.

وذهب الشيخ أبو الحسين والمحققون من الأشعرية إلىٰ أنهما مخلوقتان، وهذا هو المختار، ويدل عليه آيات ثلاث:

---

(١) (البداة) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (ىىتت) في النسخة (ب).

(٣) (ومعنىٰ ها) في النسخة (ب)، (ومعنىٰ ما) في (ج).

(٤) (ىىعض) في النسخة (ب، ج).

(٥) (عيشهم كمان) في النسخة (ب)، -(كان) في (ج).

(٦) (ليسا) في النسخة (ب).

الآيـة الأولـىٰ: قولـه تعالـىٰ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقـرة: ٢٤]، وقولـه تعالىٰ: ﴿وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمـران: ١٣٣]، فوصفهمـا الله تعالـىٰ بكونهمـا مُعدّتيـن لأهلهمـا، والإعداد صريح في كون الشيء ثابتًا متحققًا، وهذا يدل علىٰ خلقهما الآن.

الآيـة الثانية: قولـه تعالـىٰ: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥]، وجنة المأوىٰ ليسـت إلا دار الثواب بإجماع الأمة[١]، فصح بما[٢] قلنا: إن الجنة في السماء وأنها[٣] مخلوقة.

الآيـة الثالثة: قصة آدم وحواء[٤] وإسـكانهما الجنة، وإخـراج الله تعالىٰ لهما من الجنة، ولا يجوز حمل ذلك علىٰ بعض بساتين الدنيا لأن الجنة في عُرف المسلمين قد صارت اسمًا لدار الثواب[٥]، فصرفها عنها لا يجوز.

واحتج المنكرون بخلقهما بشُبهٍ ثلاث:

الشـبهة الأولـىٰ: قولهم: لو كانت الجنة مخلوقة لما كانـت دائمة، لكنه قد ثبت دوامها، فيجب كونها غير مخلوقة، وهذا هو مطلوبنا.

وإنمـا قلنا: «إنها لـو كانت مخلوقة لما كانت دائمـة»، فلقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصـص: ٨٨]، فلـو كانـت الجنـة مخلوقة لكانـت هالكةً، وإذا هلكت استحال كونها دائمة الوجود كما قلنا.

وإنما قلنـا: «إنها دائمة»، فلقولـه تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ﴾ [الرعـد: ٣٥]، والمراد بالأُكل هو المأكول، وهذا يدل علىٰ ما قلناه.

---

(١) كتب الناسخ فوقها (غير مسلم) في النسخة (ج).
(٢) (مما) في النسخة (ب).
(٣) (وافعا) في النسخة (ب).
(٤) (وحوىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٥) كتب الناسخ فوقها (غير مسلم) في النسخة (ج).

والجواب: أنَّا لا نسلم أنها لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة، فأما احتجاجهم بقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فهو فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلِمَ لا يجوز أن يكون المراد بالآية أن كل شيء ما عداه فهو هالك بمعنىٰ أنه ممكن الوجود لذاته، وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فإن وجوده يكون مستفادًا من غيره فيكون هالكًا، بهذا المعنىٰ وقع هذا التأويل يبطل ما ذكرتموه.

فأما[1] **ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن المراد من الآية حصول الهلاك، فلم قلتم إن الجنة مندرجة تحت هذا العموم، ولِمَ لا يجوز إخراجها من صفة هذا العموم بالأدلة التي ذكرناها، ويؤيد ما ذكرناه من التأويل أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها علىٰ ظاهرها، لأن الدائم هو الذي لا يزول ولا يتغير، وقد تقرر أن مأكولات أهل الجنة تزول وتتغير عند أكلهم لها، فإذن هي غير دائمة، فإذا كان لا يمكن إجراؤها علىٰ ظاهرها وجب تأويلها علىٰ ما ذكرناه الآن.

الشبهة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، قالوا: فلو كانت الجنة مخلوقة كما زعمتم لكان لا يخلو[2] جهتهما إما أن يكون هو نفس السماوات أو غيرها، ومحال أن يكون جهتهما هي غير السماوات، لأن[3] هذا يكون مخالفة لظاهر الآية، فإن ظاهرها يدل علىٰ أن عرض الجنة هو نفس السماوات لا غيره، ومحال أن يكون جهتهما هي نفس السماوات، لأنها لا بد من أن تكون فانية، فإذا بطل هذان القسمان بما ذكرنا، ثبت أن الجنة والنار غير مخلوقتين كما قلناه[4].

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فنقول: إن جهتهما مغايرة لجهة السماوات.

---

(١) (واما) في النسخة (ج).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٣) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (قلنا) في النسخة (ج).

قوله: «هذا مخالف لظاهر الآية».

قلنا: إنما خالفنا ظاهر الآية لدلالة دلت علىٰ ذلك، وهي قوله تعالىٰ[(١)]: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤-١٥]، وهذا يدل علىٰ كونها مخلوقة.

وأما ثانيًا: فيحتمل أن جهتهما[(٢)] هي فوق السماوات كما ورد في بعض الأخبار في صفة الجنة عنه ﷺ **{أن سقفها عرش الرحمن}**[(٣)].

الشبهة الثالثة: قالوا: لا فائدة في خلق الجنة والنار قبل دخول المُكلَفين فيهما، وإذا لم يكن في خلقهما فائدة وجب القول باستحالة خلقهما، وإلا كان خلقهما عبثًا، وهذا محال في حق الله تعالىٰ، لاستحالة[(٤)] فعل القبيح عليه.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن الشرع لما دل علىٰ خلقهما بما تلوناه من الآي الدالة علىٰ خلقهما وجب القطع باشتماله[(٥)] علىٰ فائدة[(٦)]، وإلا كان خلقهما عبثًا، وتلك الفائدة استأثر[(٧)] الله بعلمها علىٰ جهة التفصيل.

وأما ثانيًا: فلعل الفائدة بخلقهما هو أن تكون أرواح المؤمنين في الجنة منعمةً، وأرواح الكفار معذبةً في النار إلىٰ وقت دخولها[(٨)] والخلود فيها، وهذه فائدة عظيمة، فسقط ما ذكروه، وصح أن الجنة والنار مخلوقتان كما حققناه.

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب). (٢) (جهتها) في النسخة (أ، ب).

(٣) جزء من حديث: أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب درجات المجاهدين في سبيل الله برقم (٢٧٩٠)، وفي كتاب التوحيد، باب وكان عرشه علىٰ الماء، برقم (٧٤٢٣)، الترمذي (٢٥٣٠) واللفظ له، وابن ماجه (٤٣٣١) مختصراً، وأحمد (٢٢٠٨٧) باختلاف يسير بيان تلبيس الجهمية،في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٦هـ (٤/ ٨).

(٤) (لاستحال) في النسخة (أ، ب). (٥) (باستحاله) في النسخة (ب، ج).

(٦) (عدم فائدته) في النسخة (ج). (٧) (اىىسار) في النسخة (ب).

(٨) (دحلولها) في النسخة (ب).

المسألة الثالثة: في ذكر الأمور المختصة بيوم القيامة:

اعلم أن هذا اليوم مختص بأهوال عظيمة أجارنا الله من شرها، وهي أمور كثيرة، ولكنا نشير منها إلىٰ أحوال خمسة:

الأولىٰ: نصب الموازين ووضعها: وقد دل عليها قوله تعالىٰ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، أي ذات القسط، وهو العدل. وقال تعالىٰ: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم﴾ [الأعراف: ٨-٩].

الثانية: المحاسبة: وقد دل عليها قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾ [الإنشقاق: ٧-٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَحَاسَبْنَٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا﴾ [الطلاق: ٨].

الثالثة: المسائلة[1]: وقد دل عليها قوله تعالىٰ: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢-٩٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤].

الرابعة: إنطاق الجوارح: وقد دل عليها قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١].

الخامسة: نشر الصحف: وقد دل عليها قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ [التكوير: ١٠].

وغير ذلك من الأهوال التي تكون في ذلك اليوم.

فهذه الآيات قد دلت بظواهرها علىٰ هذه الأمور، فوجب التصديق بها، ولا حاجة بنا إلىٰ تأويلها وحملها علىٰ غير ظاهرها لغير دلالة، كما حكىٰ عن

---

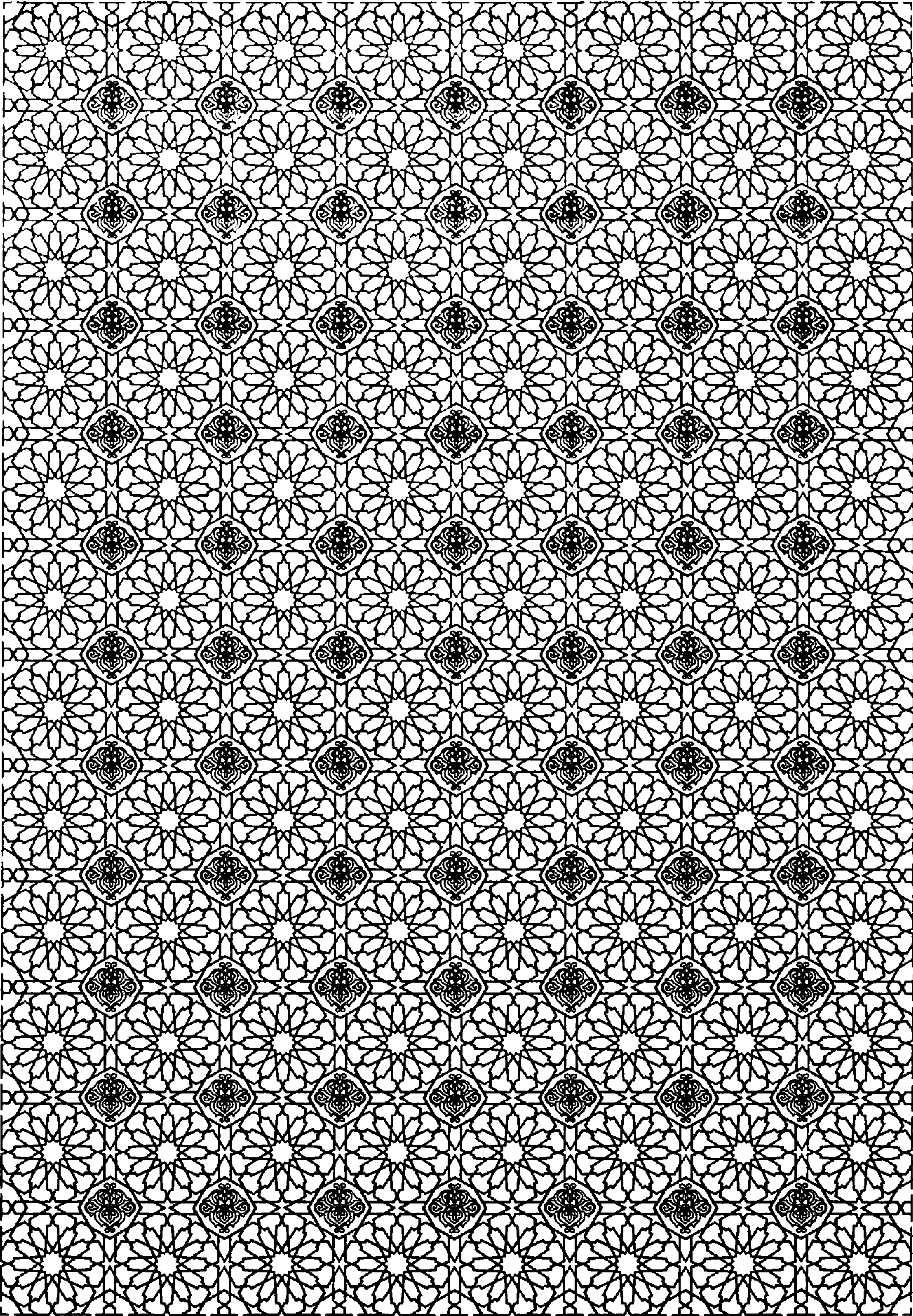
(١) (المساله) في النسخة (أ، ب، ج).

عبّاد الصميري[١] وغيره من[٢] شذوذ المتكلمين، زعموا أن الميزان هو العدل وأخرجوها عن ظواهرها، وهذا خطأ، فإن إجراءها[٣] علىٰ ظواهرها إذا كان ممكنًا وجب العمل عليه من غير حاجة إلىٰ تأويلها.

فهذا ما أردنا ذكره من هذه المقدمة في الإفناء والإعادة وما يتعلق بهما. ونشرع الآن في بيان مسائل «الوعيد وما يتعلق بها»، وهو مشتمل علىٰ أبواب خمسة، نفصلها ونأتي علىٰ المقصود منها بمشيئة الله تعالىٰ، والله الموفق لإتمامها.



(١) (الصمر) في النسخة (ب).
(٢) (عن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (احراها) في النسخة (ب، ج).



الباب الأول

في بيان[1] الأمور المستحقة بالأفعال

اعلم أن الكلام في الوعيد[2] طويل ومباحثه كثيرة، وطرقه متسعة، لاشتماله علىٰ شُعب وتفاريق، وقد أطنب المتكلمون في شرحها وتفصيلاتها، ولكنا نشير في كتابنا هذا إلىٰ المهم من مسائله، ولا نلوي علىٰ ما[3] وراء ذلك، ولعل فيما نذكره غُنية وكفاية عما عداه بمشيئة الله تعالىٰ.

فنذكر **أولًا**: تعريفات أمور نفتقر إلىٰ[4] بيانها، ثم نذكر **ثانيًا**: ما يتعلق بعلوم الوعد والوعيد، ثم نذكر **ثالثًا**: كيفية تناول الوعد والوعيد لأهلهما، ثم نردفه بالكلام فيما يستحق بالأفعال، وما يتعلق بذلك، فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الباب علىٰ تمهيد وفصول ثلاثة.



(١) -(بيان) في النسخة (ج).

(٢) -(في الوعيد) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(ما) في النسخة (ب).

(٤) (للىٰ) في النسخة (أ).

[التمهيد][1]

أما التمهيد ففيه مباحث ثلاثة:

البحث الأول: في بيان تعريفات أمور تمس الحاجة إليها عند الخوض في مسائل الوعيد وهي أربعة:

أولها: بيان ماهية الوعد والوعيد:

أما الوعد: فله تعريفات:

التعريف الأول: ذكره قاضي القضاة وهو «كل خبر[2] يتضمن وصول نفع إلىٰ الموعود سواء كان علىٰ طريق الاستحقاق أو علىٰ طريق التفضل[3]»، هذا محصول كلامه في «المغني»، وفيه نظر من وجهين:

أما أولًا: فلأنه أدخل الموعود في حدوث الوعد، ولو كان الموعود معلومًا لكان الوعد معلومًا، فيكون فيه إحالة لأحد المجهولين علىٰ الآخر، وهذا فاسد.

وأما ثانيًا: فلأنه لم يذكر في حد الوعد؛ الاستقبال، ولا بد من ذكره، وإلا لم يكن وعدًا، لأن الوعد لا يُعقل إلا في الأزمنة المستقبلة.

التعريف الثاني: أن يقال: هو «الخبر الذي يفيد إيصال نفع من جهة فاعله إلىٰ الغير في المستقبل علىٰ جهة الاستحقاق والتفضل جميعًا».

فقولنا: «الخبر الذي يفيد إيصال نفع»، نحترز به عن الوعيد.

وقولنا: «من جهة فاعلة»، نحترز به عن الوسائط من الملائكة والأنبياء، فإن الإخبار بإيصال النفع علىٰ ألسنتهم لا يكون وعدًا، لما كان وصول النفع ليس من جهتهم بل هو من جهة الله تعالىٰ.

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (حر) في النسخة (أ، ب).

(٣) (التفصيل) في النسخة (ج).

وقولنا: «إلىٰ الغير» نحترز به عن الواحد منَّا، فإنه لا يكون وعدًا لنفسه حقيقة، وإن[1] احتمل أن يكون واعدًا لها مجازًا.

وقولنا: «في المستقبل» نحترز به عن الإخبار بإيصال المنافع في الأزمنة الماضية، فإنها لا تكون وعدًا.

وقولنا: «علىٰ جهة الاستحقاق والتفضل»، لأن الوعد حاصل فيهما جميعًا.

وأما الوعيد: فله تعريفان:

التعريف الأول: ذكره قاضي القضاة وهو «كل خبر يتضمن وصول ضررٍ إلىٰ المتوعد، سواء كان علىٰ طريق الاستحقاق أو علىٰ طريق الابتداء».

التعريف الثاني: أن يقال: هو «الخبر الذي يفيد إيصال ضرر من جهة فاعله إلىٰ الغير في المستقبل علىٰ جهة الاستحقاق والابتداء جميعًا».

والكلام علىٰ هذين[2] التعريفين للوعيد كالكلام[3] في الوعد من غير فرق، فلا فائدة في تكريره.

وثانيها: بيان ماهية الخبر والصدق والكذب: لأن لكل واحد من هذه الأمور تعلقًا بالوعيد.

أما الخبر: فقد ذكروا له تعريفات ثلاثة:

التعريف الأول: ذكره بعض المتكلمين، وهو «ما يدخله الصدق أو الكذب»، وهذا يضعف لأمرين:

أما أولًا: فلأن الصدق والكذب هما من جملة الأخبار، ونوعان منها، فلو جعلناهما جزءً[4] من ماهية الخبر، لكان تعريفًا للشيء بنفسه، وأنه محال.

---

(١) (فان) في النسخة (ب، ج).
(٢) (هاذين) في النسخة (ب).
(٣) (كال كلم) في النسخة (ب).
(٤) (حرا) في النسخة (ب، ج).

وأما ثانيًا: فلأن كلمة «أو» للترديد والتشكيك، وهما منافيان للتعريف والإيضاح، ولا يمكن إسقاطها من الحد، لأن[1] الخبر الواحد لا يكون صدقًا وكذبًا معًا في حالة واحدة.

التعريف الثاني: ذكره أصحاب أبي هاشم وهو «ما[2] يدخله التصديق والتكذيب».

وهذا أيضًا فيه نظر لوجهين:

أما أولًا: فلأن التصديق والتكذيب عبارتان عن الإخبار عن كون الخبر صدقًا أو كذبًا، فلو جعلناهما جزءً[3] من ماهية الخبر لكان تعريفًا للشيء بنفسه، وهذا محال أيضًا، فحصل من هذا أن جعل الصدق والكذب أصلًا في ماهية الخبر، يؤدي إلىٰ تفسير الشيء بنفسه من غير اعتبار واسطة، وإن جعل التصديق والتكذيب أصلًا في حقيقته يؤدي إلىٰ تفسير الشيء بنفسه مع اعتبار واسطة، وكله محال.

وأما ثانيًا: فلأن كلمة «أو» للترديد والتشكيك، وهي منافية للتعريف كما ذكرناه علىٰ الحد الأول من قبل.

التعريف الثالث: ذكره الشيخ أبو الحسين «وهو أنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلىٰ أمر من الأمور نفيًا كان أو إثباتًا».

قال: واحترزنا بقولنا: «يفيد بنفسه» عن الأمر، فإنه إنما يفيد الوجوب لا بنفسه؛ بل بأمر أخر وهو إفادته له، ودلالته عليه بخلاف الخبر، فإنه يفيده بصريحه وظاهره؛ لا بدلالته.

وأما الصدق فهو الخبر الذي يتناول من مخبره علىٰ ما هو به، وأما الكذب فهو الخبر الذي يتناول مخبره لا علىٰ ما هو به.

---

(١) (لمن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (وهواما) في النسخة (ج).
(٣) (حرا) في النسخة (ب، ج).

وثالثها: بيان ماهية التعظيم والتبجيل: لأن لهما مدخلًا فيما نحن فيه، فأما التعظيم: فقد قال الشيخ أبو هاشم أنه عبارة عما يكون به الشيء عظيمًا، كالتحريك والتسويد، وهو يكون بالأقوال نحو ذكر الأوصاف الجميلة[١] والصفات الحسنة، وقد يكون بالأفعال نحو القيام في وجهه[٢] وامتثال أوامره والمبادرة إلىٰ الطاعة، وقد يكون بالتروك؛ وهذا نحو ترك الكلام بين يديه تعظيمًا له وغير ذلك من التروك التي تكون مشعره بالتعظيم، فإذن[٣] التعظيم يحصل بهذه الأمور الثلاثة كما ذكرناه، ولا بد فيه من اعتبار شرائط:

أولها: أن نقصد بما ذكرناه من هذه الأمور تعظيم حال من نُريد تعظيمه.

وثانيها: أن يكون عالِمًا باستحقاق المعظم لهذا التعظيم، أو يكون[٤] معتقدًا له[٥].

وثالثها: أن تكون هذه الأمور موضوعةً[٦] للتعظيم في اللغة والعادة.

فإذا حصلت هذه الشرائط كان ما[٧] ذكرناه[٨] صالحًا للتعظيم، ولا يعتبر فيه الغيرية، فإن الواحد يكون معظمًا لنفسه، والله تعالىٰ يكون معظمًا لنفسه بذكر الأسماء الحسنىٰ والصفات العلا.

وأما التبجيل[٩]: فهو رفع منزلة الغير.

والفرق بينه وبين التعظيم من وجهين:

أما أولًا: فلأن التبجيل لا يكون إلا في حق الغير، ولا يكون الواحد منًّا مُبجلًا لنفسه كما يكون مُعظّمًا لها كما حكيناه عن أبي هاشم.

وأما ثانيًا: فلأن التبجيل لا يكون إلا رافعًا لمنزلة الغير بخلاف التعظيم، فإنه

---

(١) (الحمليه) في النسخة (ب)، (الجملية) في (ج).
(٢) (جهة) في النسخة (ج).
(٣) (فاذا) في النسخة (ج).
(٤) (اوايكون) في النسخة (ب).
(٥) كتب الناسخ فوقها (ولوجهه) في النسخة (ج).
(٦) (موغضه غة) في النسخة (ب).
(٧) (الشرائط كما) في النسخة (ب، ج).
(٨) +(صار) في النسخة (ج).
(٩) (التحل) في النسخة (أ، ب).

كما يـراد لرفع منزلة الغير فقد يراد لغير ذلك، ولهذا فـإن الواحد منَّا يكون معظمًا لغيره، وذلك لا يطلب رفع المنزلة منه.

فافترقا من هذين الوجهين.

ورابعها: بيان ماهية الاستخفاف[١] والإهانة:

فأمـا الاسـتخفاف[٢] فهو على النقيـض من التعظيـم وهو كل أمـرٍ يفيد إيضاع حال الغير، سـواء وقـع ذلك بالقول أو بالفعـل أو بالترك كما حققنـاه في التعظيم، والشـروط فيه أيضًا بالعكس من شـروط التعظيم، ولهذا فإنَّـا نصف الله تعالىٰ بأنه يستخف بأهل العقاب لما كان يفعل ما يقتضي إيضاع حالهم.

وأما الإهانة: فلها معنيان:

أما أولًا: فقد يقصد بها الاستخفاف.

وأمـا ثانيًا: فقد يراد منها الإذلال للغير، يقال: أهانـه أي أذله، والإهانة والهوان بمنزلة الكرامة والإكرام.

فأمـا الـكلام في «الموالاة والمعاداة» فسـيأتي الـكلام عليهما في الإكفـار، وأما «الثـواب والعقـاب» فسـنورد ما يتعلق بهـا في الباب الثـاني، فهذه الأمـور كلها لم يكـن لنا بـد من إيرادها لمسـيس[٣] الحاجة إليهـا في أبواب الوعيـد وتفاصيلها إن شاء الله تعالىٰ.

البحث الثاني: في بيان علوم الوعيد التي عليها مداره:

اعلم أن علوم الوعيد منقسمة باعتبار طرقها إلىٰ ما يكون مستنده العقل وإلىٰ ما يكون مستنده الشرع، فهاتان[٤] مرتبتان في علوم الوعيد:

(١) (الاسحقاق) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الاسحقاق) في النسخة (ب).
(٣) (بمسيس) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فهتان) في النسخة (ب).

المرتبة الأولىٰ: ما يكون مستنده العقل:

وهذا[١] نحو العلم باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب، وأن السبب في استحقاق المدح والثواب هو فعل الطاعة، وأن السبب في استحقاق الذم والعقاب هو فعل المعصية، وأن الثواب يجب أن يكون من قبيل المنافع، وأن العقاب يجب كونه من قبيل المضار، وأن الثواب مختص بصفات يوجبها العقل، نحو كونه مفعولًا علىٰ وجه الإعظام دائمًا، خاليًا عن شوب المضرة، وأن العقاب يجب أن يكون مفعولًا علىٰ وجه الإهانة دائمًا، خاليًا عن شوب المنفعة، وأن ألا[٢] يفعل الواجب، وألا يفعل القبيح جهتان في استحقاق المدح والثواب، والذم والعقاب، كما أن فعل الواجب وفعل القبيح جهتان في استحقاقهما أيضًا.

وأن الثواب والعقاب يسقط أحدهما الأخر لتنافيهما واستحالة الجمع بينهما، وهو القول بالإحباط والتكفير، وأن العقاب يسقط بالندم والتوبة، وأن الثواب يسقط بالندم أيضًا، وبعقاب[٣] يكون أعظم منه إلىٰ غير ذلك من تفاصيل القول في الوعيد، فهذه الأمور كلها[٤] يوجبها العقل ويقتضيها[٥].

المرتبة الثانية: فيما يكون مستنده الشرع:

وهذا نحو العلم بأن الله تعالىٰ يوّفر العقاب علىٰ مستحقيه من الكفار والفساق، ونحو[٦] العلم بتعيين منافع أهل الثواب، وتعيين المضار لأهل العقاب، ونحو العلم بمكان الإثابة والمعاقبة، وأنه لا دار ثالثة بين الجنة والنار، ونحو العلم بدوام الخلود لأهل الجنة والنار، ونحو الكلام في الإكفار فيما يتعلق بالاعتقادات والأقوال والأفعال، ونحو الكلام في الصغائر والكبائر[٧] وما يجري علىٰ الكفار والفساق من

---

(١) (وهو) في النسخة (ج).
(٢) (لا) في النسخة (ج).
(٣) (وبعتاب) في النسخة (ب).
(٤) (حملها) في النسخة (ج).
(٥) (وبفعصها) في النسخة (ب).
(٦) (فنحو) في النسخة (ج).
(٧) (الكبائر والصغائر) في النسخة (ج).

الأسـماء والأحكام، ويتعلق بذلك الكلام في الأسـماء الدينية والشـرعية وغير ذلك من تفاريق المسائل السمعية المتعلقة بالوعيد، ويتعلق بذلك الكلام في الإمامة.

فهـذه المباحـث كلهـا متعلقة بالـكلام في «الوعيـد»، لا تُعلم إلا من جهة الشـرع، وسنستقصي القول في كل واحدٍ منها ويأتي فيها بكلامٍ ملخص وجيز[١] بعون الله تعالىٰ.

البحث الثالث: **في كيفية ورود الوعد والوعيد، وكيفية[٢] تناولهما لما يتناولانه:**

اعلـم أنَّا نعني بكيفية ورود الوعـد والوعيد، هو أن وردوهمـا هل يكون واجبًا أم لا؟ ونعنـي بكيفيـة تناولهما لما يتناولانه هل يكون بالشـرط أو بالصفة؟ فهذان مطلبان لا بد من الكشف عنهما:

المطلب الأول: في كيفية ورود الوعد والوعيد:

اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة في ثبوت ورود الوعد والوعيد بالسـمع، وإنما الخلاف في وجوب ورودهما هل يجب عقلًا أم لا؟

فالـذي ذهب إليه جماهيـر المعتزلة أن ورودهما غير واجب عقلًا، لأن[٣] الذي يجب علىٰ الله تعالىٰ للمكلفين[٤] عندهم؛ لا يخلو من وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أن يكون تمكينًا لهم فيما كلفوه، وهذا نحو القدرة والآلة.

وثانيهـا: أن يكـون لطفًـا لهم فيمـا كلفـوه، كالصلاة والـزكاة وجميـع الأمور الواجبات.

وثالثها: أن يكون مُستحقًا علىٰ ما كلفوه، وهذا نحو الثواب.

فهـذه الأمور كلها واجبة علىٰ الله تعالىٰ، ولا شـك أن وجوب ورود الوعيد من جهة الله ليس من هذه الأمور، فلهذا قلنا: إن وروده غير واجب بالعقل.

---

(١) (وخبر) في النسخة (ب).
(٢) (وكيفه) في النسخة (ج).
(٣) (لىن) في النسخة (أ، ب).
(٤) (المكلفين) في النسخة (ب).

لا يقال: بم[١] تنكرون على من يقول: إن وروده يكون لطفًا فإن في الوعد مزيد ترغيب[٢] في الطاعة، وفي الوعيد مزيد زجر عن المعصية؛ لا يخفى، فلهذا وجب القطع بوجوبه عقلًا.

لأنّا نقول: هذا فاسد، فإنّا لا نمنع من أن يكون لطفًا ويجوز[٣] ذلك فيه لو دلت على وجوبه دلالة، فأما إذا لم يدل على وجوبه دلالة لم يُقطع بوجوبه، ولهذا فإنّا نجوّز في الصلاة والزكاة وسائر العبادات أن تكون لطفًا، ولا نقطع بذلك، فإذا دل الشرع على وجوبها قطعنا بكونها ألطافًا، وهكذا القول في الوعد والوعيد، فإنّا لا نقطع بكونه لطفًا حتى تدل دلالة على وجوبه.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون العلم بورود الوعد والوعيد في اللطف بمنزلة العلم بالله تعالى، وبكونه مثيبًا[٤] معاقبًا، فكما قطعتم بكون المعارف لطفًا، فيلزم مثله في الوعد والوعيد لاستوائهما في حكم اللطف وهو التقريب.

لأنّا نقول: ولا سواء فإن العلم بالنفع الذي هو الثواب داع إلى فعل الطاعة، والعلم بالضرر الذي هو العقاب داع إلى الانكفاف عن المعصية لا محالة، وهكذا القول في سائر المعارف، فإن لكل واحدٍ منها مدخلًا وعلى حظ من حصول اللطف، بخلاف غيرها. فلهذا عددناها[٥] في اللطف.

فأما الوعد والوعيد فليس فيهما إلا مزيد الزجر والتخويف، والحث والترغيب، وتأكيد هذه الأمور، ومثل هذا لا يعد لطفًا.

وتوضيح هذا أنه لو وجب ورود الوعد والوعيد لكونهما لطفًا كسائر المعارف لوجب القطع بفعل العقاب لأنه يكون أدخل في الزجر وأبلغ في التخويف، وسنوضح فساده من بعد، ونبطل مذهب البغدادية في القول به.

---

(١) (ثم) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ فوقها (يكون) في النسخة (ج).

(٣) (ويوجب) في النسخة (ج).

(٤) (مثبًا) في النسخة (أ، ب).

(٥) (أعدناها) في النسخة (ب).

نعم لسنا ننكر أن المُكلَف مع ورود الوعد والوعيد يكون أقرب إلىٰ فعل الطاعة وترك المعصية، ولكنه لا يجب، «لأن الغرض من اللطف قد حصل بدليل العقل»، **فلهذا قلنا**: إنه ليس لطفًا، «وكونه مؤكدًا لا يفيد وجوبه كما قررناه»، **فلهذا قلنا**: إن ورود الوعد ليس واجبًا.

فهذا ما لخصناه من كلام قاضي القضاة في كتابه «المغني» في أن ورود الوعيد ليس واجبًا عقلًا بعد حذف أكثر فضلاته.

والمختار في [هذه][١] المسألة هو أن من يقول بوجوب الألطاف علىٰ الله تعالىٰ فإنه يوجب ورود الوعيد لا محالة، وأما[٢] من لا يوجب الألطاف علىٰ الله تعالىٰ فإن ورود الوعيد لا يتأتىٰ إيجابه[٣] عقلًا علىٰ مذهبه، فأما قول قاضي القضاة أن ورود الوعيد ليس لطفًا وإنما هو أمر مؤكد فهو فاسد، لأنه لا يخفىٰ ما في الوعد والوعيد من الزجر والتخويف والحث والترغيب، وأن المُكلَف مع العلم بهما يكون أقرب إلىٰ فعل الطاعة والانكفاف عن مواقعة المعصية، وهذا هو فائدة اللطف وثمرته[٤]، فلهذا كان القول بوجوبهما[٥] متوجهًا علىٰ من يقول بوجوب اللطف لما حققناه.

المطلب الثاني: في كيفية تناولهما لما يتناولانه:

فنقول: اختلف الشيوخ من المعتزلة في هذه المسألة:

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو هاشم أن الاعتبار في تناول الوعد والوعيد لما يتناولاه **إنما هو الصفة**، وهو صفة الاستحقاق، فلا يكون الوعد عنده وعدًا إلا بالمستحق، ولا يكون الوعيد وعيدًا إلا بالمستحق، وقرر مذهبه هذا علىٰ أن الشرط لا يجوز دخوله في الإرادة.

---

(١) -(هذه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (فاما) في النسخة (أ، ب).
(٣) (الحابه) في النسخة (ب).
(٤) (وعربه) في النسخة (ب).
(٥) (بوجبهما) في النسخة (ب).

فتحقيق الوعيد عنده أن الله تعالىٰ يقول: سأفعل المستحق من العقاب الدائم علىٰ الزنا والسرقة والقتل المتعمد وغير ذلك من أنواع الكبائر الكفرية والفسقية.

وتحقيق الوعد عنده أن الله تعالىٰ يقول: سأفعل المستحق من الثواب الدائم علىٰ الإيمان وفعل الطاعات كلها، فيكون الوعد والوعيد عنده واردين علىٰ هذه الصفة.

فعلىٰ هذا المذهب يكون هذا الوعيد غير متناول لأهل الطاعة لعدم استحقاقهم للعقاب، ويكون الوعد أيضًا غير متناول لأهل المعصية لاستحالة استحقاقهم للثواب، فإذا كانت الصفة غير حاصلة استحال تعلقهما بهم.

فهذا هو تقرير مذهب الشيخ أبي هاشم وإلىٰ هذا المذهب الذي حكيناه عن أبي هاشم ذهب أبو القاسم الواسطي(١).

والذي ذهب إليه الشيخ أبو علي وقاضي القضاة وغيرهما من المعتزلة أن الاعتبار في تناول الوعد والوعيد لما يتناولاه هو «الشرط» دون «الصفة».

فالوعيد متناول للعصاة بشرط ألا يتوبوا(٢).

والوعد متناول للمطيعين بشرط استمرارهم علىٰ الطاعة، وألا يرتكبوا كبيرة.

وقرروا هذا المذهب علىٰ صحة دخول الشرط في الإرادة كما قررناه، وعلىٰ

---

(١) **الواسِطي** (٠٠٠ - ٣٠٧هـ = ٠٠٠ - ٩١٩ م): محمد بن زيد بن علي بن الحسين الواسطي، أبو عبد الله: من كبار علماء الكلام. معتزلي. أصله من واسط. سكن بغداد وتوفي بها. من كتبه (إعجاز القرآن) و(الإمامة) و(الزمام) في علوم القرآن، و(الرد علىٰ قسطا بن لوقا) . وكان علىٰ غزارة علمه، خفيف الروح، ينظم الشعر ويودعه النكتة المستملحة. وهو القائل في نفطويه: (أحرقه الله نصف اسمه وصير الباقي صراخًا عليه!) قال ابن النديم: أخذ عن أبي علي الجبّائي، وإليه كان ينتمي. الأعلام (٦/ ١٣٢)، فهرست ابن النديم، ص١٧٢؛ والوافي بالوفيات (٣/ ٨٢) والوفيات (١/ ١١) في ترجمة نفطويه. والبداية والنهاية (١١/ ١٨٣) ووقع اسمه فيه (عبد الله بن زيد) من خطأ الطبع. ولسان الميزان (٥/ ١٧٢).

(٢) (سولوا) في النسخة (ب).

قولـه[١] بجـواز دخول الشـرط في الإرادة، يكـون الوعد متنـاول للفريقين من أهل الطاعة والمعصية، فالشـرط في تناوله لأهل الطاعة هو ألا يرتكبوا كبيرة، والشـرط في تناولـه لأهل المعصية هو التوبة عمـا واقعوه[٢] من الكبائر، والوعيد أيضًا يكون أيضًـا متناولًا لهم جميعًا، فالشـرط في تناولـه لأهل الطاعة هـو ارتكابهم للكبائر، والشرط في تناوله لأهل المعصية هو ألا يتوبوا عنها.

وحقيقة الفرق بين المذهبين: ما حصّله الشـيخ أبـو عبد الله وهو أن الصفة التي هي الاسـتحقاق ما لم توجد؛ فإن الإرادة لا متعلق لها علىٰ قول الشيخ أبي هاشم، وعلىٰ قول الشيخ أبي علي أن الإرادة متعلقة سواء حصل الشرط أو لم يحصل.

وثمرة الخلاف بينهما هو أن الوعيد علىٰ قول أبي هاشم غير متناول لأهل الطاعة، والوعـد أيضًـا غير متنـاول لأهل المعصيـة، ولا متعلق لهـذه الإرادة لمّا لم تحصل الصفة وهي الاسـتحقاق، فأما علـىٰ قول أبي علي فإن الوعيد متنـاول للفريقين من أهل الطاعة والمعصية، والوعد أيضًا متناول لهما جميعًا باعتبار الشرط الذي ذكرناه.

والمختار ما ذهب إليه أبو علي وقاضي القضاة ويدل عليه وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: هو أن الشـيخ أبا هاشـم إنما بنىٰ مذهبه هذا علىٰ اسـتحالة دخول الشرط في تعلّق الإرادة، وهو فاسد لأمرين:

أمـا أولًا: فـلأن الواحد منًّا يجد من[٣] نفسـه أنه يريد الطعام والشـراب بشـرط حاجتـه إليهمـا، ويكره تناولهمـا إذا كان عليـه فيهما مضرة. ويريـد ضرب غلامه بشـرط جنايته. ويكـره ضربه إذا لم يكن منـه جناية، ويريد إيلام نفسـه إذا كان فيه منفعة أو دفع مضرة، ويكره ذلك عند عدم المنفعة ودفع المضرة.

وعلىٰ الجملة فإن الإنسـان يجد من نفسـه أنه يريد الشيء ويكرهه مشروطًا كما

---

(١) (وقولهم) في النسخة (ج). (٢) (اوقعوه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (نخدم) في النسخة (ب).

يجد من نفسه إرادته[1] الشيء وكراهته له من غير شرط، فمن دفع الإرادة والكراهة مع الشرط فهو بمنزلة من دفعهما مطلقًا من غير شرط، وإذا كان هذا معلومًا من النفس فلا معنىٰ لإنكاره.

وأما ثانيًا: فلأنه إذا جاز دخول الشرط في تعلّق العلم بمعلومه بالاتفاق، جاز دخول الشرط في تعلّق الإرادة والكراهة، والجامع بينهما أن لكل واحدٍ منهما متعلق يصح أن يكن مشروطًا وغير مشروط، فإما أن يجوز دخول الشرط فيهما جميعًا أو يكون ممتنعًا فيهما جميعًا، فأما القول بجواز دخول الشرط في تعلّق العلم دون الإرادة؛ فهذا لا وجه له، وإذا كان الأمر كما قلناه من جواز دخول الشرط في تعلّق الإرادة والكراهة جاز أن يكون الوعيد متناولًا لأهل الطاعة بشرط ارتكابهم الكبائر وكون الوعيد أيضًا متناولا لأهل المعصية بشرط التوبة، وحينئذ يبطل كلام أبي هاشم في كون الإرادة لا يتوقف تعلقها علىٰ شرط.

الوجه الثاني: هو أن الوعد والوعيد لو كانا[2] لا يتناولان[3] إلا ما استحق، لكان لا يخلو[4] حال ذلك المستحق إما أن يكون موجودًا أو غير موجود، والقسمان باطلان، فيبطل القول بأن الوعد والوعيد لا يتناولان إلا المستحق.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل أن يكون موجودًا» لأن[5] المعلوم أن الترغيب بالثواب والترهيب بالعقاب لا يُعقل إلا قبل فعلهما، ليكون حثًا علىٰ فعل الطاعة وزجرًا عن وقوع المعصية».

وإنما قلنا: «إنه يستحيل أن يكون غير موجود»، لأن ما ليس موجودًا استحال وصفه بكونه مستحقًا، فإذا بطل هذان القسمان بطل ما ذهب إليه أبو هاشم من أن الوعد والوعيد لا يتناولان إلا المستحق.

---

(١) (ارادبه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (كان) في النسخة (أ، ب).
(٣) (ساولان) في النسخة (أ، ب).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٥) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).

الوجه الثالث: هو أن القول بأن الوعيد والوعد لا يتناولان إلا المستحق يؤدي إلىٰ المحال، فيجب أن يكون محالًا.

وإنما قلنا: «إنه يؤدي إلىٰ المحال»، فلأنهما لو تناولا[١] المستحق، لكان لا يخلو[٢] ذلك الاستحقاق إما أن يكون حصوله في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما جميعًا، وهذه الأقسام كلها باطلة.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل حصوله في الدنيا»، لأنه قد يستحق العقاب في الدنيا ويكون المعلوم من حاله التوبة، فلو كانا متناولين ما كان مُستحقًا في الدنيا، لكان يلزم أن يكون خبره تعالىٰ كذبًا، لأنه لم يفعل ما قد كان استحق في الدنيا لأجل التوبة.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل حصوله في الدنيا والآخرة جميعًا»، لأنه يلزم منه الكذب في الخبر أيضًا لما ذكرناه.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل أن يكون حصوله في الآخرة»، لأن الاستحقاق إذا كان لا يمكن ثبوته إلا في الآخرة كان رجوعًا إلىٰ قول أصحاب الموافاة، لأنهم يزعمون أن الاستحقاق لا يمكن ثبوته إلا بعد الموت، وأبو هاشم لا يقول بالموافاة[٣]، فإذا بطلت هذه الأقسام كلها، بطل ما قاله أبو هاشم من أن الوعد والوعيد لا يتناولان إلا المستحق، وصح أن تناولهما لما يتناولانه إنما هو بالشرط كما حققناه.

فهذا ملخص ما ذكره قاضي القضاة في «المغني» في بطلان ما ذهب إليه أبو هاشم.

لا يقال: ما ألزمتم أبا هاشم علىٰ القول «بالصفة» من المحال، فهو لازم لكم علىٰ القول «بالشرط»، وما اعتذرتم[٤] عن ذلك؛ فهو عذره بعينه.

---

(١) (يساولا) في النسخة (ب).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٣) (بالموفاة) في النسخة (ب، ج).
(٤) (اعتدبهم) في النسخة (ب).

لأنَّا نقول: ولا سـواء، فإن أبا هاشم يقول: إن أهل الطاعة ليس يتناولهم الوعيد لعـدم الصفة وهي الاسـتحقاق، وأن أهـل المعصية لا يتناولهـم الوعد أيضًا لعدم الاستحقاق، **ونحن لا نقول بذلك**.

وإنمـا نقـول: إن الوعيد متنـاول للفريقين جميعًـا، فيتناول أهل الطاعة بشـرط ارتكابهـم للكبائـر، ويتنـاول أهـل المعصية إذا لـم[1] يتوبـوا، وإن الوعـد متناول للفريقين أيضًا، فيتناول أهل الطاعة بشرط ألا يرتكبوا كبيرة، ويتناول أهل المعصية بشرط التوبة، فظهر الفرق بما ذكرناه.

واعلـم أن للوعـد والوعيـد بالإضافة إلـىٰ ما يتعلقـان بـه ويتناولانه ثلاث حالات:

الحالـة الأولـىٰ: أن يكونا واردين علىٰ جهة الزجر عـن المعصية، والحث علىٰ الطاعـة، وهـذا يقتضي اسـتواء[2] جميـع المُكلَفيـن فيهما، لأن الكل مـن[3] أهل الطاعة والمعصية تناولهم الوعد والوعيد علىٰ هذا الوجه.

الحالة الثانية: أن يكونا واردين علىٰ جهة الشرط، وهذا يقتضي استواء[4] جميع المُكلَفيـن، لأن الوعيـد متنـاول لأهـل الطاعة، والوعـد متناول لأهـل المعصية بالشـرط الذي ذكرناه، فتناوله لأهل الطاعة بشرط ارتكابهم للكبائر، وتناوله لأهل المعصية بشرط عدم التوبة، وهكذا القول في الوعد.

الحالة الثالثة: أن يكونا واردين علىٰ جهة الإخبار، فلا يمكن اشتراطهما بشرط، لأن الحالة التي يجب فيها إثبات «الشرط» إنما تصح فيما كان يمكن تلافيه بالتوبة في حـق الوعيد، وفيمن لا يعلم ارتكابه للكبيرة، فأما من يُعلم من حاله أنه لا يتوب أصلًا، ويُعلم من حاله أنه يرتكب كبيرة، فلا معنىٰ للشرط في حقه.

---

(١) +(يكن) في النسخة (ب).
(٢) (استوىٰ) في النسخة (ج).
(٣) (الكلامن) في النسخة (ب).
(٤) (استوىٰ) في النسخة (ج).

فهذه جملة الحالات[١] التي يَرد عليها الوعد والوعيد وبعضها أعم من بعضٍ كما نرىٰ، والله أعلم.

واحتج أبو هاشم لمذهبه بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قوله: «إن الوعد والوعيد في الحقيقة راجعان إلىٰ إرادة أن يفعل الثواب والعقاب بأهلهما، وإذا كان الأمر فيهما علىٰ هذه الصفة، فلا يجوز وقوفهما علىٰ شرط، لأن من حق ما كان واقفًا علىٰ شرط ألا يحصل عند عدم الشرط، فكان يلزم ألا تكون الإرادة متعلقة عند تقدير[٢] عدم ذلك الشرط، فيؤدي إلىٰ حصولها من دون تعلقها، وهذا محال، فبطل وقوفها علىٰ شرط».

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن هذا مبني علىٰ أن الإرادة معنىٰ وأن لها تعلقًا بمرادها، وهذا هو قول بالعلة والمعلول، ونحن لا نقول به، وقد قررنا فساده من قبل.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أن الإرادة معنىٰ كما زعموه، فإنَّا لا نسلم أن الإرادة إذا كانت واقعة علىٰ شرط فهي غير متعلقة، بل نقول إنها متعلقة وإن وقفت علىٰ شرط، ويكون تعلقها حاصلًا علىٰ وجهين: مشروط وغير مشروط.

وبيانه: أن العلم لما كان في تعلقه علىٰ وجهين مشروطًا وغير مشروط، ولم يقل بأنه إذا كان واقفًا[٣] علىٰ شرط أنه غير متعلق، وهكذا الحال في الإرادة، فبطل ما توهمه.

الشبهة الثانية: هو أن الإرادة لا تتعلق بالشيء إلا علىٰ وجهٍ واحدٍ وهو الحدوث، فلو تعلقت بالشيء مشروطًا وغير مشروط؛ لكانت قد تعدت في تعلقها وجه الحدوث، فكان يلزم أن تتعلق بالشيء علىٰ سائر وجوهه، فتتعلق بالباقي

(١) (الخلات) في النسخة (ب). (٢) (تقرير) في النسخة (ج).
(٣) (واقعًا) في النسخة (ج).

والماضـي، إذ لا وجـه أولـىٰ[١] من وجـه، وهذا محـال، وقد أدىٰ إليـه القول بأن الإرادة متعلقة بالشيء مشروطًا، فيجب أن يكون محالًا.

والجواب: أن تعلقها بالشيء مشروطًا لا يؤدي إلىٰ خروجها عن تعلقها بالشيء علىٰ وجه الحدوث، لأن الشـيء كما يحدث مشـروطًا، فقد يحدث غير مشروط، ولهـذا فإن الواحد منَّا يريد إكرام زيد بشـرط كونه قريبًا لـه كما يريد إكرامه مطلقًا، فالإكـرام في كونه مشـروطًا وغير مشـروط، لا يخرج عن كونه مـرادًا بحدوث كما حققناه، فبطل ما زعمه أبو هاشم.

فهـذا مـا أردنـا ذكره مـن تمهيـد البـاب، ونشـرع الآن في الفصـول المقصودة بعون الله، فنذكر ما يستحق بالأفعال، ثم[٢] نذكر ما يزيل هذا الاستحقاق، ثم نذكر كيفية الإزالة، فلا جرم اشتمل الكلام في هذا الباب علىٰ فصول ثلاثة.



---

(١) (اولا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (و) في النسخة (ج).

الفصل الأول
في الأمور المستحقة بالأفعال

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في تفاصيل ما يستحق:

اعلم أن الثواب والمدح يُستحقان بالطاعة، وأن العقاب والذم يُستحقان بالمعصية، ونحن نذكر ما يتعلق بكل واحد من هذين، ونقيم[1] الدلالة علىٰ صحته، وقد اشتملت هذه المسألة علىٰ بحثين:

البحث الأول: في إقامة الدلالة على سبب الثواب والمدح هو الطاعة:

ذهب أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية إلىٰ أن السبب في استحقاق المدح والثواب هو الطاعة، وأن العبد يستحق بطاعته الثواب من جهة الله تعالىٰ، ويجب عليه فعله.

وذهب المحققون من الأشعرية إلىٰ أن الطاعة ليست سببًا في استحقاق الثواب من جهة الله تعالىٰ، وإنما هو حاصل بكرم الله تعالىٰ وفضله، وليس واجبًا عليه، وإلىٰ هذا ذهب الكعبي من المعتزلة.

وتمام المقصود وحصوله بذكر الدلالة، ثم الكلام علىٰ من خالفنا، فهذان مقامان:

المقام الأول: في الدلالة علىٰ ما[2] نقوله، ومعتمدنا في ذلك مسالك:

المسلك الأول: وهو الذي عوّل عليه جمهور المعتزلة وتقريره:

هو أن الله تعالىٰ قد حسن منه أن يُلزمنا هذه المشاق التكليفية، فليس يخلو الوجه[3] في حُسن إلزامها إما أن يكون لأمرٍ يخصها، وهو وجوبها، أو لأمر آخر

---

(١) (وبقسيم) في النسخة (ب)، (ونقسم) في (ج).　(٢) (من) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يخلوا لوجه) في النسخة (ب، ج).

وراءه[١]. ومحال أن يكون ذلك لأجل وجوبها، وإلا لكان يلزم ألا يجعلها شاقة علينا، إما بأن يزيد في قوانا فلا يلحقنا بفعلها مشقة، وإما بأن يخلق فينا شهوةً لها فنلتذ بفعلها، لأن وجه وجوبها لا يتوقف علىٰ كونها شاقة، فإن رد الوديعة وقضاء الدين، وشكر المُنعم، سواء كانت هذه الأمور شاقة أو غير شاقة فإنها لا تخرج عن كونها واجبة، فلما جعلها الله تعالىٰ شاقة مع إمكان ألا يجعلها شاقة علمنا أنه لا يكفي في حُسن إيجابها كونها واجبة؛ لما[٢] ذكرناه.

وإن كان لأمرٍ خارج وجوبها، فلا يخلو حاله إما أن يكون بجلب منفعة أو دفع مضرة. **ومحال أن يكون لدفع مضرة**: لأن الله تعالىٰ[٣] قادر علىٰ دفع تلك المضرة من دون هذه التكاليف، فلا حاجة إلىٰ تكليفنا بهذه المشاق لأجل دفعها. **وإن كانت تجلب**[٤] **منفعة**: فلا تخلو[٥] تلك المنفعة إما أن تكون مدحًا أو غيره.

ومحال أن يكون مدحًا لأمرين:

أما أولًا: فلأن استحقاق المدح حاصل لغير [التكاليف][٦] الشاقة، ولهذا فإن الله يستحق المدح، وإن لم يشق[٧] عليه فعلًا أصلًا.

وأما ثانيًا: فلأن المشقة لا بد فيها من نفع غيرها، وإلا كان ظلمًا، والله يتعالىٰ عن فعله، فبطل أن يقال: إن المدح كاف في ذلك، وإن كان منفعة فلا يخلو حالها: إما أن تكون هي النعم السالفة أو غيرها. ومحال أن تكون هي النعم السالفة، لأن من أنعم علىٰ غيره بنعمة، ثم كلفه لأجل ذلك تكاليف شاقة فإن ذلك يقبح منه، ولهذا فإن[٨] الواحد منَّا لو دفع إلىٰ غيره ألف دينار، ثم أخذ يضربه ويكلفه الأعمال الشاقة، فإن العقلاء يستقبحون ذلك منه ويذمونه علىٰ ما فعل.

---

(١) (وراه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (بما) في النسخة (ج).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٤) (لجلب) في النسخة (ج).
(٥) (تخلوا) في النسخة (ب).
(٦) -(التكاليف) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) (دسق) في النسخة (ب).
(٨) (فلأن) في النسخة (ب، ج).

فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبقَ إلا أن يقال: إن الله تعالىٰ كلفنا هذه الأفعال الشاقة لنفع عظيم، لا يمكن الابتداء بمثله وهو الثواب.

المسلك الثاني: قد تقرر في بداهة[١] العقول أنه لا فرق بين إلزام الأفعال الشاقة وبين إنزال الآلام الضارة، وقد[٢] ثبت أن الآلام الضارة لا بد من أن تكون في مقابلتها نفع يجيزها ويوفي عليها، فهكذا القول: في إلزام الأفعال الشاقة لا بد في مقابلتها من نفع يجيزها ويوفي عليها، وليس ذلك إلا الثواب.

لا يقال: فإذا كان إلزام الأفعال الشاقة كإنزال الآلام الضارة في أنه لا بد في كل واحد منهما من نفع يقابله، فهلّا جاز أن تكون المنافع التي في مقابلة هذه التكاليف الشاقة بمنزلة المنافع التي في مقابلة هذه الآلام ومن جنسها من غير فرقٍ بينهما، فيكون في مقابلة هذه التكاليف أعواضًا مثلها.

لأنّا نقول: هذا فاسد، فإنه لو كان الأمر كما زعموه لوجب القضاء بقبح التكليف، لأن[٣] من حق ما كان من جنس هذه الأعواض وقبيلها يجوز الابتداء بمثله، وعند هذا يكون لا وجه للتعريض بهذه الأفعال الشاقة، لأنه إنما حسن التعريض بها لما كان في مقابلتها منافع لا يجوز الابتداء بمثلها وهي منافع الثواب كما سنقرر الكلام في صفاتها، فإنه لا يجوز الابتداء بمثلها، فأما إذا كانت من جنس هذه الأعواض جاز الابتداء بمثلها، فيقبح التكليف لما حققناه، فبطل أن يقال: إن هذه المنافع التي تكون في مقابلة هذه التكاليف من جنس الأعواض للوجه الذي ذكرناه.

المسلك الثالث: دلالة سمعية:

وحاصلها: أن القرآن مملوء من الآيات ومحشو بالنصوص التي تدل علىٰ السبب في استحقاق الثواب هو الطاعة؛ كما قلناه، ولنذكر من ذلك آيات ثلاث:

---

(١) (بداية) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) -(قد) في النسخة (ب، ج).

(٣) (لىن) في النسخة (أ).

الآيــة الأولىٰ: قولـه تعالـىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ وَإِنَّا لَهُۥ كَٰتِبُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٤].

الآية الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٩].

الآيــة الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝١٠٧ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف: ١٠٧-١٠٨]، وغير ذلك من النصوص الدالة علىٰ ما ذكرناه.

وهذه المسـألة مما يمكن تقريرها وإثباتها بالأدلة النقلية، لأن السـمع لا يتوقف علىٰ العلم بهذه المسألة، بل يمكن العلم بصحته، وإن[1] لم يعلم هذه المسألة.

نعم إنما يتوقف العلم علىٰ نتيجة السمع علىٰ الحكمة، وتقرير قواعدها، ونحن قد قررناها، فلا وجه للإعادة، فهذا هو الكلام علىٰ المقام الأول في تقرير الدلالة.

المقام الثاني: في الكلام علىٰ من خالفنا:

اعلم أن من خالفنا في هذه المسألة فريقان:

الفريق الأول: هم المحققون من الأشعرية: كالغزالي والجويني والرازي، فإنهم يزعمـوا أن طاعات العبيد ليسـت سـببًا في اسـتحقاق الثواب أصلًا، بـل قالوا: إن حصول الثواب من جهة الله تعالىٰ علىٰ سبيل التفضل والكرم والجود.

واحتجوا لمذهبهم: بأن[2] قالوا: إن فعل الطاعة لو كان سببًا في استحقاق الثواب، لكان لا يخلو إما أن يتوقف اقتضاؤه لذلك الاستحقاق علىٰ شرط الموافاة وهي أن يموت علىٰ الإيمان أو لا يتوقف.

ومحـال أن يكـون متوقفًا علـىٰ الموافـاة: لأن اقتضـاء العلة لمعلولهـا إذا كان متوقفًا علىٰ شـرط لم يحصل ذلك الاقتضاء إلا عند حصول ذلك الشـرط، فيجب

---

(١) (فان) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فان) في النسخة (ب، ج).

اعتباره في مسألتنا، وقد علمنا أن تحقق الشرط وهي الموافاة[١] لم يكن فعل الطاعة الذي هو علة في الاستحقاق موجودًا، وما لا يكون موجودًا استحال كونه موجبًا للحكم، وعندما يوجب شرط الاستحقاق وهو الموافاة، فليست علة الحكم وهو الاستحقاق موجودة، وذلك يقتضي ألا يثبت الاستحقاق أصلًا.

فثبت بما ذكرنا أن توقف اقتضاء الطاعة لاستحقاق الثواب علىٰ حصول الموافاة[٢]؛ يمنع من حصول الاستحقاق.

وأما إن لم يتوقف اقتضاؤه للثواب علىٰ شرط الموافاة[٣]: وجب أن يحصل الاستحقاق عند فعل الطاعة مطلقًا وهذا محال أيضًا، لأنَّا لو قدّرنا أنه ارتد وكفر بعد ذلك لكان لا يخلو[٤] حاله: إما أن يزول ذلك الاستحقاق أو يبقىٰ. ومحال أن يكون زائلًا، لأن الاستحقاقين حكمان، وليس بينهما[٥] تضاد، فلا يكون أحدهما مزيلًا للآخر، ومحال أن يكون باقيًا، لأن هذا يوجب أن يكون المرتد بعد ردته[٦] مُستحقًا علىٰ الله تعالىٰ ثواب المؤمنين وهذا محال. فإن الأمة مجمعة علىٰ أن من ارتد فإن الله لا يجعل له ثواب المؤمنين علىٰ حال، **فإذا بطلت هذه الأقسام ثبت** أن فعل الطاعة ليس سببًا في استحقاق الثواب.

فهذا ملخص ما ذكره الرازي في النهاية في تقرير هذه الشبهة.

والكلام علىٰ ما اعتمدوه من أوجه ثلاثة:

الوجه الأول: أن هذا منهم بناء علىٰ مذهب قد أفسدناه[٧] عليهم من قبل، وقررنا بطلانه، وهو أن الله تعالىٰ لا يقبح منه قبيح، وأنه[٨] تعالىٰ لا يجب عليه واجب كما حكيناه عنهم، فلما ذهبوا إلىٰ هذا زعموا أن فعل الطاعة ليس سببًا في

---

(١) (الموفاه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الموفاة) في النسخة (ب).
(٣) (الموفاه) في النسخة (ب).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٥) (منهما) في النسخة (ب).
(٦) (المرتد بعدرده) في النسخة (ب).
(٧) (فسرناه) في النسخة (ب).
(٨) (فانه) في النسخة (ج).

استحقاق الثواب، وأن الله تعالىٰ لا يجب عليه الإثابة لأهل الطاعة، ولا يجب عليه واجب أصلًا، وقد أسلفنا عليهم في القول بالتحسين والتقبيح العقليين كلامًا نفيسًا فليطالعه المنتهي إلىٰ هذه المسألة، وليكن منه علىٰ قرب عهد، وليخطر علىٰ باله، فإنه لا فائدة في تكريره.

الوجه الثاني: أنَّا نقول: بم تنكرون علىٰ أصحاب الموافاة إذا قالوا: إن الموافاة شرط في اقتضاء الطاعة للثواب.

قولكم: «إن عند حصول الشرط وهي الموافاة، فالسبب غير حاصل، وعند حصول السبب فالشرط غير حاصل، فلهذا قلنا: إن فعل الطاعة ليس سببًا في الثواب».

قلنا: هذا فاسد، فإن السبب وإن كان منقضيًا زائلًا، إلا أنه[1] في حكم الموجود عند وجود شرطه كما أن الواحد منَّا إذا قال: لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق، فحصول الطلاق إنما يكون عند دخول الدار لا محالة، وهو إن كان منقضيًا إلا أنه يكون في حكم الموجود عند دخول الدار، ويصير كأنه تكلم به عند دخولها الدار، فلهذا كان مؤثرًا، فهكذا[2] ما نحن فيه، يكون فعل الطاعة كالموجود عند حصول شرطه وهو الموافاة، وإذا كان هذا محتملًا بطل قولكم: إن فعل الطاعة ليست سببًا في الثواب.

الوجه الثالث: هب أنَّا سلمنا لكم بطلان قول أصحاب الموافاة -كما سنقرره من بعد بمشيئة الله تعالىٰ[3]- فلم لا يجوز أن يكون فعل الطاعة سببًا في استحقاق الثواب من غير شرط الموافاة.

قولكم: «يلزم أنه لو ارتد وكفر أن يكون مُستحقًا للثواب وهذا محال».

---

(١) (الانه) في النسخة (ب). (٢) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

قلنا: هذا خطأ، فإنَّا نقول: إنه إذا كان مؤمنًا فإنه مستحق للثواب بإيمانه، فإذا ارتد بعد ذلك وكفر فإن ردته قد أبطلت استحقاقه للثواب؛ لاستحالة استحقاقه للثواب والعقاب جميعًا لتنافيهما -كما سنقرره في الإحباط والتكفير بعون الله تعالىٰ- فبطل ما توهموه.

الفريق الثاني: هو[1] **الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد** زعموا أن الوجه في حُسن إلزام هذه المشاق لنا وتكليفنا بهذه الأفعال الصعبة هو سوابق النعم، فأما الثواب فليس فعله واجبًا، وإنما هو بفضل من الله تعالىٰ وإحسان من عنده.

وهذا فاسد من وجوه[2] أربعة:

أولها: هو أن من أنعم علىٰ غيره نعمة ثم امكنه استخدامه علىٰ وجه لا يشق عليه فإنه يقبح منه تكليفه بالأفعال الشاقة لأجل نعمته السالفة، فإن إنسانًا لو كَسا غيره ثوبًا، أو أعطاه دينارًا ثم أخذ يُكلفه بعمارة دوره، وتطين سطوحها، فإن العقلاء يستقبحون ذلك منه.

واحترزنا بقولنا: «ثم أمكنه استخدامه علىٰ وجه لا يشق عليه»، عن[3] الوالد فإنه حين[4] حسن منه استخدام ولده لأجل سوالف نعمه، ولكنه لا يمكنه أن يجعل تلك الأفعال غير شاقه علىٰ الولد، بخلاف مسألتنا، فإن الله يمكنه أن يجعل هذه التكاليف غير شاقة علىٰ العباد، فلم يكن بُد من نفع يقابلها.

وثانيها: أنه لو حسُن من الله هذه التكاليف الشاقة لمكان[5] النعم السالفة، لزم أن يختلف حال المُكلَفين في هذ التكاليف لأجل اختلافهم في النعم، ونحن نجد في المُكلَفين من هو أشق تكليفًا مع أن الإنعام عليه أقل، وهذا يُبطل أن يكون وجه حُسن هذه التكاليف إنما هو النعم السالفة.

---

(١) -(هو) في النسخة (ب، ج).
(٢) (وجه) في النسخة (ب).
(٣) (عير) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (حسر) في النسخة (ج).
(٥) (لما كان) في النسخة (ب).

وثالثها: أن العقلاء يعلمون ببداهة[١] عقولهم أن من أنعم علىٰ غيره ثم كلفه بمدحه والثناء عليه؛ فإنهم يذمونه ويسخرون بعقله، ويقولون: إنه أبطل ما فعله من الإحسان، وأنه ما فعله لكونه إحسانًا، وإنما فعله طمعًا في الثناء، ورياء وسمعة، فإذا قبح ذلك من العقلاء وجب القضاء بقبحه في حق الله تعالىٰ.

ورابعها[٢]: أن الله تعالىٰ غير منتفع بهذه الأفعال الشاقة، لأن النفع مستحيل في حقه، فجعله إياها شاقة مع إمكان ألا يجعلها شاقة، ومع كونه غير منتفع بها يكون عبثًا، وهذا يستحيل عليه تعالىٰ.

فسقط ما تعلقوا به، وثبت ما قلنا: من أن فعل الطاعة سبب في استحقاق الثواب.

البحث الثاني[٣]: في إقامة الدلالة على أن سبب الذم والعقاب هو المعصية:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة البصرية والبغدادية هو أن السبب في استحقاق الذم والعقوبة[٤] هو المعصية، فإن العبد يستحق بمعصيته العقوبة من الله تعالىٰ، وخالف في ذلك طوائف من المتكلمين، ثم اضطربوا، وتفرقت آراؤهم بعد فيما يستحق عليه العقاب من المعاصي وما لا يستحق، واشتدت خصومتهم، فلنذكر الدلالة علىٰ أن[٥] المعصية تستحق عليها العقوبة، ثم نذكر مذاهب المخالفين فيه ونبطلها، ثم نردفه بذكر المختار. فلا جرم رتبنا الكلام علىٰ مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في الدلالة علىٰ أن[٦] المعصية تستحق عليها العقوبة:

ومعتمدنا فيه مسالك:

المسلك الأول: ذكره الشيخ أبو علي، وحاصله:

---

(١) (ببدائه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (وارابعها) في النسخة (ب).
(٣) (الثالث) في النسخة (ج).
(٤) (والعقاب) في النسخة (ج).
(٥) -(أن) في النسخة (ب).
(٦) -(أن) في النسخة (ب).

هـو أن الله تعالىٰ قد حَسُـن منـه[١] إيجاب هـذه الأفعال علينا، فـلا بد من وجه لأجله حسن الإيجاب، ثم ذلك الوجه لا يخلو حاله إما أن يكون هو حصول النفع عند الإتيان، أو حصول الضرر عند الإخلال، أو مجموعهما.

والأول: باطـل، لأن طلب النفع غير واجب، وإلا لـزم[٢] أن تكون النوافل كلها واجبة وهذا محال.

والثاني: هو المطلوب.

والثالـث أيضًا: يحصل به غرضنا؛ لأن مقصودنا أنه لا بد من حصول الضرر في حُسن الإيجاب، سواء كان معه نفع أو لا يكون معه نفع.

لا يقال: هلا جاز أن يكون الوجه في حُسن الإيجاب هو أنَّا إذا أخللنا به استحققنا الـذم من جهة الله تعالىٰ، ومـن جهة العقلاء ويكون ذلك كافيًـا من غير حاجة إلىٰ استحقاق العقوبة عند الإخلال به.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الذم إذا خلا عن مضرة تكون معه؛ لم يقع به احتفال، خاصة مع غلبة الشهوة وميل[٣] النفوس إلىٰ[٤] الدعة والراحة، فإن لم يكن ثم وازع وهو العقوبة، وإلا لم يقع بالذم مبالاة علىٰ انفراده.

المسلك الثاني: ذكره الشيخ أبو هاشم، وتقرير ما قاله:

هـو أن الله قـد[٥] خلق في المُكلَف شـهوة القبيـح، وأعلمه بما له فيـه من النفع، فلو لم يعلم المُكلَف أنه يسـتحق العقوبة علىٰ مواقعة القبيح وفعله له، لكان[٦] قد أغـراه[٧] بفعل القبيـح، والإغراء بفعل القبيح هو قبيـح، والله تعالىٰ لا يفعله، فإذن

(١) -(منه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لزام) في النسخة (ب).
(٣) (ومثل) في النسخة (ب)، (ومىل) في (ج).
(٤) -(إلىٰ) في النسخة (ب).
(٥) -(قد) في النسخة (ب).
(٦) (كان) في النسخة (ب).
(٧) (اعزاه) في النسخة (ب).

لا بد من العلم باستحقاق العقوبة لتكون وازعة له[١] عن[٢] مواقعة القبيح كما قلناه.

لا يقال: هلا كان الذم علىٰ فعل القبيح وسقوط الثواب المستحق علىٰ ترك القبح كافيين في زوال الإغراء بالقبيح من غير حاجة إلىٰ العقوبة، لأن الذم ضرر عاجل، وفوات النفع في الضرر ينزل منزلة حصول المضرة ويقرب منها.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن مضرة[٣] الذم إذا لم تكن معها مضرة لا يقع بها احتفال، ولا يكن بها اعتداد أصلًا، فإن أكثر الناس لا يبالي بالذم ولا يحتفل به، ولا يزن عنده شعيرة. وأما الثواب علىٰ ترك القبائح فهو متأخر إلىٰ القيامة؛ فلا يترك من أجله الوصول إلىٰ المنافع العاجلة واللذات الحاضرة، فلو لم يكن ثم عقاب لكان المُكلَف مُغرًا بفعل القبائح كما حققناه.

المسلك الثالث: ذكره قاضي القضاة:

ومحصول كلامه هو أن[٤] الزاني يستحق الحد الذي سماه الله عذابًا في قوله: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ﴾ [النور: ٢]، والسارق يستحق الحد الذي سماه الله جزاءً ونكالًا في قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقاطع الطريق يستحق الحد الذي سماه الله تعالىٰ خزيًا في قوله: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى ٱلدُّنْيَا﴾ [المائدة: ٣٣]. قال: وغير[٥] جائز أن يكون هؤلاء مستحقين لهذه الحدود علىٰ هذا الوجه الذي ذكرناه، ولا يكونون مستحقين للذم والعقاب بها[٦]، فهذا زبدة[٧] ما ذكره القاضي في «المغني» بعد حذف الفضلات.

المسلك الرابع: الاستدلال بالأدلة النقلية علىٰ استحقاق العقوبة علىٰ المعصية والنصوص القرآنية كثيرة علىٰ ما ذكرناه، ولنذكر منها آيات ثلاث:

---

(١) -(له) في النسخة (ب، ج).
(٢) (عمر) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مظرة) في النسخة (ب).
(٤) -(أن) في النسخة (أ، ب).
(٥) (وعن) في النسخة (ب).
(٦) (لنها) في النسخة (ب)، (لها) في (ج).
(٧) (نسمع) في النسخة (ب).

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا[١] يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]. **الآية الثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا﴾ [يونس: ٢٧]. **الآية الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الجن: ٢٣][٢]، إلىٰ غير ذلك من الآيات الوعيدية التي يُشعر ظاهرها باستحقاق العقوبة -كما نفصله علىٰ المرجئة بمشيئة الله تعالىٰ- وهذه المسألة يمكن تقريرها وإثباتها بالأدلة النقلية كما أوضحناه من قبل، فهذا هو الكلام علىٰ المقام الأول.

المقام الثاني: في الكلام علىٰ مذاهب المخالفين:

اعلم أنَّا قد أوضحنا بالدلالة القول بأن المدح والثواب يُستحقان علىٰ الطاعة، وأن الذم والعقاب يُستحقان علىٰ المعصية، بما فيه كفاية ومُقنع، ثم إن للمتكلمين[٣] بعد هذا مذاهب تناقض ما قلناه، ونحن نذكر كل واحد منها ونُفرد عليه[٤] في الإبطال كلامًا يخصه، ويأتي علىٰ فساد ما زعموه بكلام ملخص وجيز، بعون الله، وجملة ما نذكره من هذه المذاهب خمسة:

المذهب الأول: زعم قوم أن المعاصي التي يُستحق عليها العقاب والذم هي الشرك وما يقاربه من المعاصي الكفرية ونحو التعطيل والاتحاد[٥]، فأما المعاصي التي توجد مع الإيمان فإن العقاب لا يُستحق عليها أصلًا، وزعم هؤلاء أن العقاب لا يكون إلا دائمًا لأنه لا يَستحقه إلا المشرك أو من يقاربه، ومن عداه مستحق للثواب الدائم، وأحسب أن هؤلاء يقولون بأن المشرك لا يقع منه طاعة ويمنعون من ذلك، فهذه مقالة هؤلاء.

---

(١) (سوًا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) -(خالداً فيها) في النسخة (ب، ج).

(٣) (المتكلمين) في النسخة (ب).

(٤) (له) في النسخة (ج)، -(عليه) في (ب).

(٥) (والالحاد) في النسخة (ج).

والاعتراض علىٰ ما قالوه متوجه من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلأن حالهم لا يخلو إما أن يقولوا: إن غير[١] الشرك[٢] من المعاصي لا يوصف بكونه معصية وإما أن يقولوا: بأنها معاصي ولكنه لا يستحق عليها العقوبة.

فإن أرادوا الأول: فهو خطأ لأن المعلوم ضرورة من دين صاحب الشريعة أن سائر المعاصي الكفرية والفسقية موصوفة بكونها معاصي.

وإن[٣] أرادوا الثاني: فهو باطل أيضًا بما أسلفنا من الكلام علىٰ أن المعاصي يستحق عليها العقاب.

وأما ثانيًا: فكان يلزم علىٰ هذه المقالة ألا[٤] يفترق الحال بين مؤمن فَعَلَ الطاعات واجتنب سائر القبائح، وبين مؤمن فعل المعاصي وأتىٰ بالكبائر، لأنه في كلتا الحالتين لم يتغير ثواب إيمانه[٥]، فلما علمنا الفرق بينهما بالضرورة بطل ما قالوه.

وأما ثالثًا: فلأن هذه الكبائر إذا وقعت من المشرك استحق عليها العقوبة، وكان عقابه دائمًا، فيجب أن يكون كذلك أيضًا في حق المؤمن لكونها واقعة علىٰ وجه واحد، فسقط ما توهموه.

المذهب الثاني: ذهب قوم إلىٰ أن العقاب إنما يُستحق علىٰ الكبائر من كفر وفسق، وأما[٦] الصغائر فإنه لا يُستحق عليها عقاب أصلًا، ولما ذهبوا إلىٰ هذه المقالة؛ أحالوا وجود الصغائر مع الكبائر، وقالوا: بأنها إذا وجدت معها كانت كبائر مثلها، وجوزوا وجودها منفردة عنها.

---

(١) -(غير) في النسخة (ب، ج).

(٢) (شيئًا) في النسخة (ج).

(٣) (فإن) في النسخة (ب).

(٤) (لا) في النسخة (ب)، (أن لا) في (ج).

(٥) (اتمامه) في النسخة (ج).

(٦) (فاما) في النسخة (أ، ب).

والاعتراض على هذه المقالة من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلأن الصغائر والكبائر مشتركة في كونها معاصي، وأن المُكلَف يمكنه التحرر[١] منهما جميعًا، فإذا كان العقاب مُستحقًا على الكبيرة، فيجب أن يكون مُستحقًا على الصغيرة من غير فرق بينهما.

لا يقال: لو استحق العقاب على الصغيرة لوجب أن يكون موفرًا على المؤمن دائمًا، لأنه يمكن وقوعها من جهته، وهذا محال.

لأنَّا نقول: إن الشرط في توفر عقابها على مُستحقِه هو ألا يكون لفاعلها ثواب يُكفّر عقابها، ولا شك أن ثواب المؤمن قد كفّر عقابها المستحق فلهذا لم يستحق عقابًا عليها.

وأما ثانيًا: فلأن الصغائر إذا ضامت[٢] الكبائر عندكم استحق عليها العقاب، فهكذا[٣] يجب أن يستحق عليها العقاب وإن انفردت عنها، لأن حالها في وقوعها لا يتغير.

لا يقال: وأنتم أيضًا قد فرقتم بين الحالين، وقلتم: إذا وقعت من الكافر والفاسق استحق عليها العقوبة، بخلاف المؤمن، فهكذا[٤] نقول: إذا ضامت[٥] الكبائر كانت كبيرة، واستحق عليها العقاب أيضًا، وإذا انفردت لم يستحق عليها عقابًا.

لأنَّا نقول: إنها إذا وقعت مع الكبيرة فليس ثمَّ ما يمنع من استحقاق العقوبة بخلاف حالها إذا وقعت في حق المؤمن، فإن ثواب طاعته يمنع من عقابها، فافترقا.

وأما ثالثًا: فلأن الصغائر لو لم يكن العقاب مُستحقًا على فعلها؛ للزم أن يكون المُكلَف مُغرًا بفعلها، لأن فيها نفعًا عاجلًا، وليس عليه فيها مضرة، فكان يلزم أن تكون نازلة منزلة المباح، وهذا محال، فبطل ما توهموه.

---

(١) (التحرد) في النسخة (ب).
(٢) (ضافب) في النسخة (ب).
(٣) (فهكذئ) في النسخة (ب).
(٤) (فهكذئ) في النسخة (ب).
(٥) (ضافب) في النسخة (ب).

المذهب الثالث: ذهب قوم إلىٰ أن الفاسق لا يمكن وقوع الطاعة من جهته، ولا يصح منه فعلها، وزعموا أن فسقه كالمانع من وقوعها طاعة من جهته، وأن استحقاقها للعقوبة يقدح في كونها طاعة، ومنهم من فصل بين العقلية والشرعية؛ فقال: في الطاعات العقلية يصح وقوعها منه بخلاف الطاعات الشرعية، فإن إيقاعها من جهته متعذر.

والاعتراض علىٰ مذهبهم من وجهين:

أما أولًا: فلأن المفهوم من الطاعة لله تعالىٰ هو إيقاع الفعل علىٰ وفق مراده، وهذا حاصل في حق الفاسق، فيجب القطع بوقوع الطاعة من جهته.

لا يقال: إذا كان الفسق مانعًا من الانتفاع بالثواب المستحق علىٰ الطاعة في حق الفاسق، فلم لا يكون مانعًا عن كونها طاعة من جهته.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الثواب المُستحق علىٰ الطاعة هو كالمنفصل عنها، فلا يمتنع وقوعها علىٰ شروطها، ويكون المستحق عليها زائلًا، فأحدهما منفصل عن الآخر.

وأما ثانيًا: فلأن فسقه لا يؤثر في تمكنه من هذه الطاعات وإيقاعها علىٰ الوجه المقصود، وإذا كان لا يمتنع وقوعها من جهته علىٰ شروطها المعتبرة في كونها طاعة، وجب ألا يمتنع وقوع الطاعة من جهته، لأنهما بالإضافة إلىٰ فسقه علىٰ سواء، فإذا كان لا يمتنع أحدهما وجب ألا يمتنع الآخر.

لا يقال: إذا كان الشرط في كون الصلاة طاعة هو أن يكون متطهرًا، ومقابلًا للقبلة، فجوّزوا أن يكون من شرائط كونها طاعة تقديم التوبة عن الفسق، فلهذا لا يصح وقوعها طاعة من الفاسق لعدم شرطها.

لأنَّا نقول: إنما يشترط في كون الصلاة طاعة، ما كان له تعلّق بها، فأما ما لا تعلّق له بها فإنه لا يكون مشترطًا فيها، فالتوبة لا تعلّق لها بالصلاة، فإن الصلاة

سواء سقطت أو وجبت فالتوبة لا يتغير حالها، وليس هكذا حال الطهارة واستقبال القبلة، فإنهما لا يجبان إلا لأجل الصلاة، فلهذا كان شرطًا فيها كما قلناه، فظهر الفرق بينهما.

المذهب الرابع: ذهب أقوام من المتكلمين إلىٰ أن المعاصي إذا كانت مقارنة للإيمان فإن المُكلَف يستحق عليها في الدنيا عقابًا منقطعًا، ويستحق علىٰ إيمانه في الآخرة ثوابًا دائمًا، وهو متوعد بعقاب في الدنيا منقطع، موعود في الآخرة بثواب دائم. وهكذا القول في الطاعة إذا كانت مقارنة للكفر، فإنه يستحق بها في الدنيا ثوابًا منقطعًا، ويستحق في الآخرة عقابًا دائمًا[1]، وهو متوعد في الآخرة بعقاب[2] دائم، وموعود في الدنيا بثواب منقطع، فهذا مذهب هؤلاء مع تفاصيل في مذهبهم لم نَحكِهَا لقلة جدواها.

والاعتراض علىٰ ما قالوه:

أما في جانب المعصية: فلأن قولهم: إن المعاصي إذا قارنت الإيمان، فإن المُكلَف يستحق عليها في الدنيا عقابًا منقطعًا، ويستحق علىٰ إيمانه في الآخرة ثوابًا دائمًا، فهو باطل لوجوه:

أما أولًا: فإن من حق العقاب أن يكون مُستحقًا علىٰ سبيل الاستخفاف[3] والإهانة -كما سنوضح الكلام فيه في الباب الثاني بعون الله- فكان يلزم أن يكون المؤمن مستخفًا به مهانًا في الدنيا، وخلاف هذا معلوم بالضرورة.

وأما ثانيًا: فلو كان المؤمن معاقبًا في الدنيا كما زعموا، لكان عقابه إنما يكون بما يلحقه من الأمراض والغموم والأحزان، وهو متعبد بالصبر عليها، ونحن مأمورون بالرحمة والدعاء، فلو كانت عقابًا لم يكن حالها كما ذكرنا.

---

(١) (ديمًا) في النسخة (ب). (٢) (لعقاب) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (الاستحقاق) في النسخة (ب، ج).

وأمـا ثالثًا: فلأن من حق العقاب أن يكـون دائمًا ولا يجوز انقطاعه، ومعلوم أن عقوبة الدنيا منقطعة بالموت، فبطل أن يكون عقابًا كما قالوه.

وأما في جانب الطاعة: فلأن قولهم: إن الطاعة إذا كانت مقارنة لكفر[1]، استحق في الدنيا ثوابًا منقطعًا وعقابًا دائمًا في الآخرة، فهذا باطل أيضًا بما أوردناه عليهم في جانب المعصية، فلا فائدة في تكريره، فسقط ما أوردوه.

المذهـب الخامـس: ذهـب الخالدي[2] مـن المعتزلة إلـىٰ أن من حـق المعصية أن يستحق عليها العقاب الدائم إذا انفردت، وكانت موجودة وحدها، فأما إذا كانت الطاعة موجودة معها، فإنه لا يستحق عليها إلا العقاب المنقطع، ووجب في طاعاته أن يرد جميع العقاب المستحق علىٰ معاصيه من الدوام إلىٰ الانقطاع، وأدّاه القول بهذا المذهب: إلىٰ أن الكافـر لا يقـع منه طاعات أصلًا، وإلا وجب فيها أن يـرد عقاب معاصيه من الدوام إلىٰ الانقطاع، وحاصل مذهبه هو القول: بأن للثواب مزية علىٰ العقاب من حيث إن ما يستحق علىٰ الطاعة من الثواب يجب أن يفعل، وما يستحق علىٰ المعصية من العقاب؛ يحسـن أن يفعل به، ويجوز التفضل بإسـقاطه والعفو عنه، فلأجـل هذه المزية صح في حق الفاسق أن تَرُد طاعاته عقاب معاصيه من الدوام إلىٰ الانقطاع.

والاعتراض علىٰ ما يزعمه الخالدي يتوجه من وجوه ثلاثة:

أمـا أولًا: فلأنَّـا قد توافقنا علـىٰ أن المعصية متىٰ كانت منفـردة عن الطاعة فإن عقابهـا يكون دائمًـا لا محالة، وقـد تقرر أن حـال المعصية إذا وقعـت مع الطاعة كحالهـا إذا وقعت منفردة، فوجـب القضاء بدوام عقابها في كلتـا الحالتين جميعًا، والجامع بينهما هو أن سبب[3] الاستحقاق، وهو فعل المعصية لم يتغير.

---

(١) (للكفر) في النسخة (أ)، (الكفر) في (ج).

(٢) **الخالـدي محمـد بـن إبراهيم بن شـهاب أبو الطيب** (ق ٤هـ) عـاش في البصرة، وكان يميـل إلىٰ الإرجاء ويتشـدد فيـه وكان فقيهـاً متكلماً أخذ الـكلام عن البرذعـي وهو بغـدادي المذهب يتعصـب لهم علىٰ البصرية. طبقات المعتزلة، ١١٠.

(٣) (السبب) في النسخة (ب، ج).

لا يقال: إني إنما حكمت بأن عقاب المعصية يكون منقطعًا إذا كانت مقارنة للطاعة لأجل المزية وهي وجوب أن يفعل ما به يستحقه فلا يضيع حقه، لأنه لو لم ينقطع عقابه لأدىٰ ذلك إلىٰ زوال ثوابه، وبطلان حقه، فلهذا قلت: ببطلان عقابه وانقطاعه لهذه العلة، وليست موجودة في المعصية إذا انفردت عن الطاعة.

لأنَّا نقول: إن ما[1] ذكرته من المزية إنما يمكن إثباتها لو لم يكن ثمَّ إحباط ولا تكفير، فأما[2] مع القول بالإحباط والتكفير بالاتفاق منَّا ومنك فلا معنىٰ لإثبات هذه المزية.

وبيانه: أنه إنما يمكن أن يقال: إنه يفعل به ما يجب له ويستحقه من ثواب طاعاته إذا لم يكن في مقابلة هذه الطاعة ما يحبطها من المعاصي، فأما مع الإقرار بالإحباط والتكفير فلا وجه لما قاله من هذه المزية.

وأما ثانيًا: فلأنه إذا بطلت هذه المزية بما ذكرناه لم يبق ثمَّ مؤثر في انقطاع عقاب معاصي الفاسق كما زعم، إلا مجرد مقارنة طاعاته لمعاصيه من غير أمر زائد، فإن لزم من مجرد هذه المقارنة رد عقاب معاصيه من الدوام إلىٰ الانقطاع لزم أيضًا من مجرد مقارنة المعصية لمعصية أخرىٰ رد عقابها من الدوام إلىٰ الانقطاع، وهذا محال. بل يلزم أيضًا في المباح إذا قارن[3] المعصية أن ترد عقابها من الدوام إلىٰ الانقطاع، وهذا محال أيضًا لا يقول به أحد.

وأما ثالثًا: فلأن الكافر يقع منه الطاعة كوقوعها من الفاسق، فيجب علىٰ هذا القول أن ترد طاعاته عقاب معاصيه من الدوام إلىٰ الانقطاع، لأن الحال فيهما واحدة، وهذا محال، لا يقول به الخالدي.

لا يقال: إن وقوع الطاعة من الكافر محال عندي، فلا يلزمني ما ذكرتموه.

---

(١) (انما) في النسخة (ب، ج). (٢) (فانا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (قارب) في النسخة (أ، ب)، (فارن) في (ج).

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الطاعة كما يمكن وقوعها من الفاسق، يمكن وقوعها من الكافر من غير فرق بينهما، فيلزم ما قلناه، فبطل ما يقوله الخالدي، وصح أن العقاب علىٰ المعاصي دائم وسيأتي لهذا الكلام مزيد تقرير من صفات الثواب، والعقاب بمشيئة الله تعالىٰ وعونه.

المقام الثالث: في تقرير المختار:

والمختار عندنا تفصيل نشير إليه يشتمل علىٰ مقاصد ثلاثة:

المقصد الأول: هو أن المعصية يستحق عليها العقاب، وأن الطاعة يستحق عليها الثواب، ودليله ما أسلفناه، فلا وجه لتكريره[١].

المقصد الثاني: هو أن ما يستحق علىٰ الطاعة من الثواب، وما يستحق علىٰ المعصية يجب تأخيره إلىٰ الآخرة، فأما نفس الاستحقاق فثبوته عند فعل الطاعة والمعصية، ولا يجوز تأخيره كما يزعمه[٢] أصحاب الموافاة.

المقصد الثالث: هو أن ما يستحق علىٰ الطاعة من الثواب يجب ثبوته، إلا أن يمنع مانع مما يستحق علىٰ المعصية من العقاب يجب ثبوته إلا أن يزيله مُزيل، وسنقيم الدلالة علىٰ صحة ما اخترناه في هذين المقصدين فيما نلخصه من مسائل الوعيد النفيسة إن شاء الله تعالىٰ.

تنبيه:

اعلم أن المُكلَف فيما يأتيه وحالته حالة التكليف لا يخلو عن قسمين:

القسم الأول: ما يتعلق بالفعلية، وهو علىٰ ثلاثة أوجه:

أولها: أن يفعل ما كُلّف فعله من ندب أو واجب، وهذا هو الذي نريده بفعل الطاعة.

---

(١) (لتقريره) في النسخة (ب). (٢) (زعمه) في النسخة (ب، ج).

وثانيها: أن يفعل ما كُلّف ألا يفعله من قبيح، وهذا هو الذي نريده بفعل المعصية.

وثالثها: **أن** يفعل ما لا يتناوله التكليف، وهذا هو الذي نريده بالمباح، فإن ما هذا حاله لا يدخل تحت التكليف، فهذا القسم يتناول الفعل لا غير.

القسم الثاني: ما لا يتعلق بالفعلية، وإنما هو متعلق بألا يفعل، ثم هو أيضًا علىٰ ثلاثة أوجه:

أولها: ألا يفعل ما كُلّف فعله، وهذا يكون علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يستحق علىٰ تركه العقاب ويكون ألا يفعله جهة في استحقاق الذم، وهذا هو الواجب، فإن الإخلال به جهة في استحقاق العقاب. وثانيهما[1]: ألا يستحق علىٰ تركه العقاب، وهذا هو المندوب؛ كما أسلفناه من قبل.

وثانيها[2]: ألا يفعل ما كُلّف ألا يفعله، وهذا هو القبيح، فإنه يستحق علىٰ تركه الثواب.

وثالثها[3]: ألا يفعل ما لا يتناوله التكليف، وهذا هو المباح.

فصار المُكلَف لا يخلو عن هذه الوجوه فيما يتعاطاه من فعل أو كف كما قررناه.

وإذ قد فرغنا عن الكلام في الاستحقاق نفسه، فلنذكر كيفية الاستحقاق.

المسألة الثانية: في كيفية الاستحقاق:

اعلم أن الذي يتعلق ذكره بخصوصية هذه المسألة هو أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجوز تأخيرهما عن أسبابهما، وهو فعل الطاعة والمعصية، وأن المستحق من الثواب والعقاب لا يجوز تعجيله في الدنيا فهذان مطلبان:

المطلب الأول: واعلم[4] أن الذي عليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة أن استحقاق الثواب واستحقاق العقاب لا يجوز تأخيرهما عن وجود الطاعة

(١) (وثانيها) في النسخة (ج).
(٢) (وثالثها) في النسخة (ج).
(٣) (ورابعها) في النسخة (ج).
(٤) (وهو) في النسخة (ج).

والمعصية، ولا يقفان علىٰ شرط، وذهب بشر بن المعتمر[١] من متقدمي المعتزلة وغيره من المرجئة، إلىٰ أن الاستحقاقين لا يحصلان عند حصول الطاعة والمعصية، وإنما يكون وقت حصولهما هو الموافاة، ثم اختلفوا بعد ذلك في تفسير الموافاة، فمنهم من فسرها باحترام العاصي[٢] علىٰ تلك الحالة، وفيهم من يفسرها بوروده المحشر، ومنهم من فسرها بالإعادة، ومنهم من يفسرها بأن يعلم من حاله موته أو وردوه عرصة القيامة وهو علىٰ تلك الحالة.

وحاصل مقالتهم في وقت الاستحقاق: هو أن يكون حصوله في وقت لا يمكن المُكلَف تغييره من بعد كما ذكرناه في اختلافهم.

والمعتمد في بطلان مقالتهم مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: أن الثواب والعقاب يُستحقان بما به يُستحق المدح والذم، ويسقطان بما به يسقط المدح والذم، فيجب أن يكون استحقاقهما علىٰ حد واحد، ووجه واحد.

وإنما قلنا: «إن الثواب والعقاب يسُتحقان بما به يُستحق المدح والذم» فلأن السبب في استحقاق المدح هو فعل الطاعة والإحسان، وهذا هو السبب في استحقاق الثواب أيضًا، والسبب في استحقاق الذم هو فعل المعصية والإساءة وهما السبب في استحقاق العقاب أيضًا.

وإنما قلنا: «إن المُسقط لهما واحد» فلأن المُسقط للمدح هو الإساءة وفعل المعصية، وهذا هو السبب في إسقاط الثواب أيضًا، والسبب في إسقاط الذم هو الندم والتوبة، وهذا هو السبب في إسقاط العقاب أيضًا، فإذا كان المسقط لهما واحدًا والموجب لهما واحدًا كما حققناه، وجب أن يكون استحقاقهما علىٰ حد واحد، فلو كانت الموافاة كما زعموا شرط في استحقاق الثواب والعقاب لوجب

(١) (المعتم) في النسخة (ب).

(٢) (المعاصي) في النسخة (ب).

أن يكون شرطًا في استحقاق المدح والذم، فلما بطل شرطيتهما في المدح والذم استحال شرطيتهما في الثواب والعقاب من غير فرق[١].

المسلك الثاني: أنَّا نقول: قد تقرر فيما سبق أن السبب في استحقاق الثواب هو[٢] الطاعة، وأن السبب في استحقاق العقاب هو المعصية، ومن حق السبب إذا حصل أن يحصل مسببه معه، ولا يجوز تراخيه عنه، ومن حق السبب أيضًا لا يجوز وقوفه علىٰ ما لا تعلّق له به، إذ لو وقف علىٰ ما لا تعلّق له به؛ لم يكن[٣] بأن[٤] يقف علىٰ بعض الأمور أولىٰ من بعض، إذ لا مخصص له بشيء دون شيء، وهكذا لو وقف علىٰ وقتٍ[٥] لم يكن بأن يقف عليه أولىٰ من وقوفه علىٰ غيره، فما من وقت يقدر وقوفه عليه إلا ويمكن فرض وقوفه علىٰ غيره، فيؤدي إلىٰ وقوفه علىٰ ما لا غاية له ولا حصر، إذ ليس عدد أولىٰ من عدد، وهذا يبطل أصلًا الاستحقاق وينقضه.

المسلك الثالث: هو أن المُكلَف إنما يستحق الثواب والعقاب علىٰ فعله فقط، والذي فسروه من الموافاة ليس فعلًا للمُكلَف، فلا يمكن أن يقف عليه استحقاق الثواب والعقاب، ولئن جاز[٦] وقوف استحقاق الثواب والعقاب علىٰ الموافاة، مع أنها ليس فعلًا للمكلف ليجوزن وقوفهما علىٰ فعل من جهة الله تعالىٰ، وعلىٰ فعل من جهة بعض المُكلَفين ، وهذا محال، فبطل أن يقال: إن الاستحقاقين يقفان علىٰ الموافاة.

لا يقال: إنَّا لا نقول: إن المؤثر في استحقاق الثواب والعقاب هو الموافاة، فيلزم ما ذكرتم، وإنما المؤثر في الاستحقاق هو فعل الطاعة والمعصية بشرط الموافاة، وغير ممتنع في الشرط في استحقاق الثواب والعقاب، ما يكون راجعًا إلىٰ الغير، كالعلم بقبح القبيح وكمال العقاب.

---

(١) (من عيرق) في النسخة (ج).
(٢) (و) في النسخة (ب).
(٣) (ىلن) في النسخة (أ).
(٤) -(يكن بأن) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(علىٰ وقت) في النسخة (ب).
(٦) (جازوا) في النسخة (ب، ج).

لأنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأنه لا بد من تعلّق بين الشرط والمشروط، وإلا لم يمكن أن يكون شرطًا فيه أولىٰ من غيره، وما ذكروه من الموافاة لا تعلّق لها بالاستحقاق فلا يجوز اشتراطها فيه.

وأما ثانيًا: فلأن من حق ما يجعل شرطًا في الشيء أن يكون مقارنًا بحصوله، والذي اعتبروه من الموافاة سواء فسروه بالإعدام أو بالإعادة أو بالحشر، وما أشبهها، فإنه متأخر[1] عن فعل الطاعة والمعصية فلا يجوز أن تجعل شرطًا.

فثبت بمجموع ما ذكرناه أن الموافاة ليست شرطًا في استحقاق الثواب والعقاب.

واحتج القائلون بالموافاة بشُبهٍ ثلاث:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: لو استحق الثواب والعقاب من دون موافاة بالطاعة والمعصية، لجاز توفيره علىٰ المُكلَف في الدنيا وإلا بطل معنىٰ الاستحقاق في حقه لأن الاستحقاق يُنبئ عن كون الفعل حسنًا، فكيف يجوز القضاء بقبح فعله مع القول بأنه مستحق.

والجواب: أن تحصيل المستحق طريقه الفعلية، والشيء قد يكون مُستحقًا ويمنع من توفيره مانع -كما سنقرره في المطلب الثاني بعون الله- وليس فعل المستحق كمعلول العلة في أنه لا يجوز تراخيه، ولهذا قال المتكلمون إن من كانت عنده وديعة فإن ردها وإن كان واجبًا عليه، إلا أنه إذا علم أن الظالم يأخذها منه، فإنه يجوز لها تأخير ردها، ويُقبح منه ردها، والحال هذه، وهكذا[2] القول في قضاء الدين، فإنه واجب ويجوز تأخيره لمانع من الأجل وغيره، ولا يمنع من ذلك ثبوت الاستحقاق، ولا يكون قدحًا فيه، فبطل ما توهموه هاهنا.

---

(١) (متؤخر) في النسخة (ب، ج). (٢) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

الشبهة الثانية: قالوا: الآي الواردة في الوعد والوعيد في استحقاق الثواب والعقاب مطلقة غير مقيدة بشرط، فلو لم تكن الموافاة شرطًا في استحقاق الثواب والعقاب لأدىٰ ذلك إلىٰ التكذيب في هذه الأخبار، لأنَّا نعلم أن من يستحق الثواب قد يرتد ويكفر، ومن يكون مُستحقًا للعقاب قد يتوب ويرجع، فلهذا[١] لم يكن بد من اعتبار شرط الموافاة كما قلناه.

والجواب: أنَّا قد قررنا فيما سلف جواز دخول الشرط في الوعد والوعيد وأوضحنا كيفية تناولهما لما يتناولانه، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يمتنع أن يكون الشرط في تناول الوعيد لأهله هو شرط ألا يتوبوا، ويكون الشرط في تناول الوعد لأهله هو ألا يرتكبوا الكبائر، وإذا كان دخول الشرط في الوعد والوعيد صحيحًا، بطل قولهم: إن ذلك يؤدي إلىٰ التكذيب كما زعموه.

الشبهة الثالثة: قولهم: رأينا المُكلَف في الدنيا ربما فعل الطاعة ويستحق عليها الثواب ثم يتغير حاله بعد ذلك، فيفعل المعصية التي يستحق عليها العقوبة، وبعد الموافاة لا يمكن تغير حاله في ذلك، فيجب أن يكون الاعتبار بما[٢] لا يقع فيه تغير، وليس ذلك إلا الموافاة التي يعتبرها.

والجواب: أما استحقاق الثواب واستحقاق العقاب، فقد تمّا[٣]، واستقر ثبوتهما بفعل الطاعة والمعصية من غير شرط، وأما فعل ما يستحق من الثواب والعقاب فلا يمتنع أن يكون مشروطًا بزوال ما يمنع عن فعل ما يستحق منهما، فالعاصي إنما يحسن إنزال[٤] العقوبة به بشرط عدم التوبة منه، فإذا تاب زال ذلك، ولم يحسن عقوبته، والمطيع إنما يجب إيصال[٥] الثواب إليه بشرط ألا يرتكب كبيرة، فإذا ارتكب ذلك؛ زال ما كان واجبًا، وصار الحال في ذلك كالحال في وقوع الفعل من

---

(١) (فلهاذا) في النسخة (ب).
(٢) (مما) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (فقدىما) في النسخة (ب).
(٤) (انرل) في النسخة (ج).
(٥) (ايضـًا) في النسخة (ب).

جهة القادر، فإنه مشروط بزوال المانع، فهكذا[١] فما نحن فيه الشرط في إيصال ما استحق من الثواب والعقاب ألا يمنع مانع من إيصالهما -كما حققناه- فبطل ما زعموا من اعتبار الموافاة، وصح أن استحقاق الثواب والعقاب حال وقوع الطاعة والمعصية، وبالله التوفيق.

المطلب الثاني: في بيان المستحق من الثواب والعقاب لا[٢] يجوز تعجيله في الدنيا:

اعلم أن الذي يذهب إليه أئمة الزيدية وجماهير الشيوخ من المعتزلة هو أن الثواب والعقاب وأن استحقا في الحالة الثانية من وقوع الطاعة والمعصية -كما قررناه- فإنه لا يجوز تعجيل شيء منهما في الدنيا ويمنعون من ذلك، وزعم قوم أن تعجيل ما يستحق من الثواب والعقاب جائز في الدنيا، ويذهبون إلىٰ أن المطيع مثاب في الدنيا وأن العاصي معاقب فيها أيضًا، فأما الثواب فقد اعتمدوا في الدلالة علىٰ امتناع تعجيله وجوهًا ثلاثة:

الوجه الأول: هو أن تقديم الثواب يؤدي إلىٰ نقض الغرض بالتكليف وبطلانه، فيجب أن يكون ممتنعًا.

وإنما قلنا: «إنه يؤدي إلىٰ نقض الغرض بالتكليف. فلأن المقصود به هو[٣] إيقاع هذه الطاعات الواجبة والمندوبة العقلية والشرعية علىٰ الوجوه التي لأجلها أوجبت وندبت لا لغرض آخر سوىٰ[٤] ما ذكرناه، فلو قلنا: بتعجيل الثواب لكان يكون المُكلَف مُلجأ إلىٰ فعل هذه الطاعات لأجل النفع العاجل، لأن النفوس خُلِقت مطبوعة علىٰ إيثار العاجل، ومجبولة علىٰ تحصيل المنافع، ولهذا فلأن الواحد منَّا إذا قيل له حرك رأسك ولك ألف دينار فإنه يكون ملجأ إلىٰ تحصيل هذه المنفعة لا محالة، وهذا يُبطل التكليف وينقض الغرض به كما حققناه.

(١) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (ولا) في النسخة (ج).
(٣) -(هو) في النسخة (ب، ج).
(٤) (سوا) في النسخة (ب، ج).

الوجه الثاني: أنَّا سنقرر في صفات الثواب أن من حقه أن يكون خالصًا عن شوب المضرة وضروب المشاق، ولا شك أن المُكلَف في دار الدنيا لا ينفك عن ضروب المشاق وأنواع التكدير بأفعال التكليف وتروكه، وهذا ما في الثواب، وينقض حكمه، فلهذا وجب المنع من تعجيله في الدنيا. فأما إذا قضينا بوجوب تأخيره إلىٰ الآخرة فالتكليف زائل لا محالة، فلهذا كان توفيره حاصلًا من غير شائبة.

الوجه الثالث: أنَّا نعلم قطعًا أن المُكلَف إذا كان عالِمًا بتأخر ثوابه إلىٰ الآخرة واستحالة تعجيله في الدنيا، فإن علمه بتأخره يكون ادعىٰ إلىٰ فعل الطاعة علىٰ الوجه المقصود منها، وإلىٰ[1] الانكفاف عن المعصية لأجل قبحها، وأبعد عن أن يكون فاعلًا لهذه الطاعات وتاركًا لهذه المعاصي من أجل النفع المستحق عليها، فيكون علىٰ هذا التقدير علمه بتأخر الثواب لطفًا له واستصلاحًا، فوجب القطع بتأخيره.

وأما العقاب فالذي يدل علىٰ وجوب تأخره هو هذه الوجوه الثلاثة بعينها:

أما أولًا: فلأن المُكلَف مع علمه بتقدم العقاب علىٰ[2] فعل المعصية يكون مُلجأ إلىٰ الكف[3] عن المعصية لأجل مضرة العقاب.

وأما ثانيًا: فلأن من حق العقاب أن يكون خالصًا عن شوب الراحة، ولا شك أن المُكلَف المعاقب في الدنيا يلحقه بعض راحة، فلهذا منعنا عن تعجيله في الدنيا.

وأما ثالثًا: فلأن المُكلَف مع علمه بتأخر عقابه يكون أقرب إلىٰ أن يفعل الواجب لوجوبه وإلىٰ ترك القبائح لقبحها؛ لا من أجل ضرر العقاب، فيكون علمه بتأخر عقابه لطفًا له فيما ذكرناه، فيجب فعله.

فهذه الوجوه كلها دالة علىٰ وجوب تأخر الثواب والعقاب عن حالة التكليف كما ذكرنا[4]، وأن فعلها إنما يكون في الآخرة بعد زوال التكليف.

---

(١) (وللىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٢) (وعلىٰ) في النسخة (ب).
(٣) (المكف) في النسخة (ب).
(٤) (ذكرناه) في النسخة (ج).

نعم لسنا ننكر تعجيل منافع المؤمنين في الدنيا لا يكون ثوابًا، وتعجيل مضار العصاة لا يكوون عقابًا لمنافاتها لصفات الثواب والعقاب.

فهذا ملخص ما وجدته للمعتزلة في تحقيق هذه المسألة، وقد أسلفنا في باب الآلام أن الشيخ أبا علي يذهب إلىٰ تجويز تعجيل مضار العقاب للكفار والفساق علىٰ الخصوص، وذكرنا أن الشرع قد دل عليه فلا حاجة بنا[(١)] إلىٰ[(٢)] تكرير القول فيه وترديده.

تنبيه.

اعلم أن العقل قد دل علىٰ أن توفر ما يستحق من الثواب والعقاب وتعجيلهما في الحالة الثانية من فعل الطاعة والمعصية هو الواجب. ولكن منع من توفرها في الدنيا ما ذكرناه من تلك الوجوه.

فنقول: ما فات من توفر الثواب والعقاب في أوقات التكليف وفي أوقات موته، وفي حال ورود الفناء علىٰ قول من جوّز العدم هل توفر أم لا[(٣)]؟ **فلنذكر الكلام في توفرهما، وفي كيفية توفيرهما، فهاتان[(٤)] فائدتان:**

الفائدة الأولىٰ: في بيان أنه هل يجب توفير ما فات من الثواب والعقاب في هذه الأوقات أم لا؟

فيه خلاف بين المتكلمين:

فاتفق جماهير الشيوخ من المعتزلة علىٰ أنه لا بد من توفير ما كان فائتًا في هذه الأوقات منهما وأن حصول المانع من توفيرهما لا يبطلهما، بل يجب توفيرهما علىٰ المستحق لهما، وهو المُكلَف.

وزعم الإخشيد أن كل ما فات في هذه الأوقات من الثواب والعقاب فإنه لا يجب توفيره، وأن ذلك يسقط بالتأخير.

---

(١) -(بنا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (للىٰ) في النسخة (أ).

(٣) (املا) في النسخة (ب).

(٤) (فهتان) في النسخة (ب).

والحق ما ذهب إليه جماهير الشيوخ، ودليله هو أن هذا المقدار من الثواب والعقاب قد استحق في هذه الأوقات، ولكن عرض من توفيره في الدنيا عارض، فلو لم يوّفر الله تعالىٰ هذا المقدار من الثواب لكان ظلمًا، ولو لم يوّفر الله تعالىٰ هذا المقدار من العقاب لكان خبره كذبًا، وكلاهما محال.

لا يقال: أليس الواحد منَّا يستحق علىٰ غيره مدحًا وشكرًا، ومع[1] ذلك فإن ذلك الغير إذا لم يفعل ذلك المستحق في وقته سقط ما فات في ذلك الوقت ولا تجب إعادته من بعد، فهكذا[2] الحال في الثواب والعقاب؛ لا يجب إعادة ما فات منهما في أوقات تكليفه وأوقات موته، وإنما يستحق ثوابًا وعقابًا محددين بحكم الوقت لا غير.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه إنما يلزم إعادة ما فات في حق ما يستحقه الواحد منَّا علىٰ غيره من مدح وشكر، لأنه لا يمكنه أن يعلم ما يلزمه في تلك الأوقات، فلهذا قلنا: إنه لا يصح إعادته ويسقط عنه بالتأخير بخلاف الثواب والعقاب من جهة الله تعالىٰ فإن مقدار ما يلزمه فعله منهما في تلك الأوقات الماضية معلوم، وضم[3] ما فات في الدنيا إلىٰ المفعول في الآخرة ممكن، فلا بد من الحكم بتوفير ما يستحق المطيع في أوقات تكليفه من الثواب، وتوفير ما يستحقه العاصي من العقاب في أوقات التكليف لما ذكرناه.

الفائدة الثانية: في كيفية توفيره:

اعلم أنَّا إذا حكمنا بتوفير الفائت منهما في تلك الأوقات التي ذكرناها، فإنه علىٰ أي وجه وفر؛ فلا بد من انقطاعه فيؤدي إلىٰ حصول التنغيص[4] علىٰ أهل الثواب بانقطاعه ويؤدي إلىٰ الروح والراحة علىٰ أهل العقاب بانقطاعه أيضًا، وهما باطلان.

---

(١) (وقع) في النسخة (ب).
(٢) (فهكذیٰ) في النسخة (ب).
(٣) (وضمر) في النسخة (ب).
(٤) (التبغيض) في النسخة (ب، ج).

فنقول: أما جانب الثواب فقد اضطرب فيه رأي الشيوخ.

وأجابوا عنه بأجوبة ثلاثة:

أولها: جواب الشيخ أبي علي وهو أن المثاب إذا كانت حالته على الجملة مستمرة في الثواب، فإنه لا يتبين النقصان ولا يكون له أثر في حقه، ولا يعد تنغيصًا ومثل ذلك، وقرره بسرور الوالد عند قدوم ولده، فإن حالته في السرور في الوقت الأول أزيد من حالته في الوقت الثاني ولكنه لا يجد تنغيصًا بنقصان السرور، ولا يحس به لما كان متصلًا، فهكذا القول في المثاب، فإنه لا يجد تنغيصًا بانقطاع ثوابه الموفر لما كان ثوابه متصلًا.

وثانيها: جواب الشيخ أبي هاشم فإنه يقول: متى انقطع ثوابه الموفر عليه الذي كان استحقه في حال تكليفه، فإن الله تعالىٰ يتفضل عليه بمثله؛ لئلا يؤدي إلىٰ التنغيص والتكدير بانقطاعه، وهما محالان.

وفي هذا الجواب إشارة إلىٰ أنه يتنغص عيشه بانقطاع هذا الموفر من الثواب لكنه يزول التنغيص بما يتفضل عليه من المنافع.

وثالثها: جواب قاضي القضاة: وحاصل كلامه هو: أن الله تعالىٰ يوّفر عليه ثوابه الفائت قبل دخوله الجنة ثم يستمر عليه حاله بعد دخوله الجنة علىٰ حالة واحدة، ولا يلحقه زيادة ولا نقصان فهذا هو حال الثواب.

وأما العقاب: فيجري فيه من الأجوبة ما ذكره الشيخ أبو علي والذي ذكره قاضي القضاة، فأما ما[1] ذكره أبو هاشم فإنه لا يجري في العقاب لأن الله تعالىٰ لا يتفضل بشيء من العقوبة لأنه يكون ظلمًا، والله تعالىٰ[2] يتعالىٰ[3] عن فعله، فعلىٰ هذا التقرير يجري الكلام في كيفية استحقاق الثواب والعقاب.

---

(١) -(ما) في النسخة (ب).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (ج).

(٣) -(يتعالىٰ) في النسخة (ب).

المسألة الثالثة: في القطع بإيصال العقاب إلى مستحقيه واستحالة العفو على العصاة:

وقبل الخوض في تقرير الدلالة فلا بد من تلخيص الخلاف وذكر المذاهب[١].

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة[٢] له مرتبتان:

المرتبة الأولىٰ: في الكفار: وقد اتفق أهل القبلة علىٰ أن من مات مُصرًا علىٰ الكفر فإن الله تعالىٰ يُعذبه أبدًا، وقد زعم جمع من الكرّامية أن الشرك لا يعاقب صاحبه عليه البتة.

وحكىٰ **قاضي القضاة عبد الجبار في كتابه «المغني»** عن شذوذ من المتكلمين: زعموا أن العقوبة لا تكون مستحقة إلا علىٰ الشرك وما يقاربه، فأما المعاصي التي توجد مع الإيمان فإنه لا يستحق عليها عقوبة البتة. وزعم هؤلاء أنه لا يمكن وقوع الطاعة من المشرك، وقد حكينا هذا المذهب وغيره من المذاهب في المسألة الأولىٰ، وقررنا فسادها فلا وجه للإعادة.

المرتبة الثانية: في أصحاب الكبائر من أهل الصلاة: والخلاف بين أهل القبلة، فيهم[٣] واقع علىٰ أربعة أقسام:

القسم الأول: وهو القطع بأن الله تعالىٰ يعذب كل واحد من أصحاب الكبائر: وهذا هو مذهب الوعيدية من أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية.

القسم الثاني: وهو القطع بأن الله تعالىٰ لا يعذب أحدًا من فساق أهل الصلاة، وهذا هو مذهب المرجئة الخالصة.

القسم الثالث: وهو القطع بأن الله تعالىٰ يُعذّب البعض؛ ويعفو عن البعض، وهذا هو مذهب محققي الأشعرية كالجويني، والغزالي تلميذه، وأبي بكر الباقلاني، وابن الخطيب الرازي، ثم اتفقوا علىٰ أنَّا لا نعلم أي كبيرة يعفو الله عنها، ولا أي

(١) (المذهب) في النسخة (جب).
(٢) (السملة) في النسخة (ب).
(٣) (فمنهم من) في النسخة (ب).

كبيرة يعذب عليها، بل ذلك كله موكول[١] إلىٰ علم الله تعالىٰ[٢].

القسم الرابع: ألا يقطع بشيء من هذه الأقسام كلها بل نتوقف في أحوال فساق الأمة، والكل من هذه الأقسام عندنا محتمل وهذا هو قول بعض الأشعرية وأكثر الإمامية.

فهذا ضبط المذاهب في أصحاب الكبائر.

واعلم أن الوعيدية من الزيدية والمعتزلة متفقون علىٰ تعذيب أصحاب الكبائر من أهل الصلاة ثم اختلفوا بعد ذلك في تجويز العفو عقلًا، فأجازه بعضهم ومنعه آخرون.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فالغرض المقصود من المسألة يحصل بأن نذكر تجويز العفو عقلًا، ثم نردفه بالمنع عن العفو شرعًا، ثم نذكر شُبه المرجئة، فلا جرم اشتمل الكلام في هذه المسألة علىٰ النظر في هذه الأمور الثلاثة، فلنشرحها بمعونة الله ولطفه.

النظر الأول: في تجويز العفو عقلًا:

ذهب أئمة الزيدية وجماهير البصريين من المعتزلة إلىٰ تجويز العفو بالعقل عن أهل الكبائر من أهل القبلة، وإلىٰ هذا ذهب المحققون من الأشعرية.

وذهب البغداديون من المعتزلة وجمع من المتكلمين إلىٰ أن العفو عن أهل الكبائر لا يحسن عقلًا، وزعموا أن توفر العقوبة واجب من جهة الله تعالىٰ كتوفير الإثابة.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ ما قلناه مسلكان:

المسلك الأول: أن العقاب حق لله[٣] تعالىٰ علىٰ العبد وفي إسقاطه له منفعة[٤] وليس تابعًا لغيره وإليه استيفاؤه، فلهذا حسُن إسقاطه عنه كالدين إذا أسقطه ربه عن المديون، وقد اعتبرنا في تقرير هذا المسلك قيودًا أربعة فلا بد من تفسيرها:

---

(١) (موكل) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

(٣) (حق علىٰ الله) في النسخة (ب، ج).

(٤) كتب الناسخ فوقها (أي للعبد) في النسخة (ج).

فقولنا: أولًا: «إن العقاب حق لله[١] تعالىٰ علىٰ العبد»، نحترز به عن الثواب، فإنه حق للعبد واجب علىٰ الله تعالىٰ[٢] فلهذا لم يحسن إسقاطه.

وقولنا ثانيًا: «إن في إسقاطه له منفعة»، نحترز به عن إسقاط أحدنا عوضه، وثوابه عن الله تعالىٰ[٣] فإنه لا يَحسُن لما كان الله لا ينتفع بإسقاطهما عنه.

وقولنا ثالثًا: «وليس تابعًا لغيره». نحترز به عن إسقاط الذم، فإنه لما كان تابعًا بحسن العقاب لا جرم لم يسقط بإسقاط الواحد منَّا له، ويجوز أن يقال: إن الذم إنما لم يسقط بإسقاط الواحد منَّا؛ لما لم يكن حقًا له من جميع الوجوه، بل كما هو حق للمسيء إليه فهو حق للمسيء ولسائر العقلاء لأن[٤] فيه لطفًا[٥] ومصلحة وزجرًا عن مواقعة القبائح وارتكاب الفواحش، فلهذا لم يحسن إسقاطه.

وقولنا رابعًا: «وإليه استيفاؤه»، ونحترز به عن الثواب، فإنه وإن كان حقًا للعبد وليس تابعًا لغيره ولكنه لا يحسن منه إسقاطه لما لم يكن إليه استيفاؤه بل هو في حكم المحجوز عليه، لأن الله تعالىٰ هو المتولي لتوفره، فلهذا كان العبد في حكم المحجوز عليه، فمتىٰ كان العقاب مستجمعًا لهذه الشرائط حسُن إسقاطه عن العبد.

وإنما قلنا هذا: لأنَّا متىٰ علمنا هذه القيود الأربعة علمنا حسُن إسقاطه، ومتىٰ لم نعلم هذه الأمور كلها أو انخرم[٦] شرط منها لم نعلم حُسنه، وإن علمنا ما علمنا، فلما كان حُسن الإسقاط دائر مع هذه الأمور وجودًا وعدمًا، علمنا أن حُسن الإسقاط معلل بهذه الاعتبارات.

المسلك الثاني: أنَّا نقول: قد تقرر في بداهة[٧] العقول أن العفو إحسان، وأن الإحسان كله حسن، فيجب علىٰ هذا أن يكون العفو حسنًا.

---

(١) (حق علىٰ الله) في النسخة (ب).
(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٤) (لين) في النسخة (ج).
(٥) (لفطًا) في النسخة (ب).
(٦) (الخرم) في النسخة (ب).
(٧) (بدانة) في النسخة (أ، ب، ج).

وإنما قلنا: «إن كل عفو إحسان»، فهذا ظاهر، فإنه لا فرق عند العقلاء بين فعل الجميل واصطناع المعروف، وبين ترك العقوبة في أن كل واحد منهما معدود في الإحسان، ولهذا فإنهم لا يفرّقون بين من كسا غيره خلعة نفيسة وبين من عفا عن غيرة عن القتل بعد استحقاقه له في أن كل واحد منهما يُعد نعمة وإحسانًا.

فثبت بما ذكرنا أن العفو إحسان.

وإنما قلنا: «إن كل إحسان حَسن»، فهذا مقرر في عقول العقلاء، فإن العلم بكون الإحسان حسنًا[١] هو من العلوم[٢] الضرورية –كما قررناه من قبل– فتقرر بما حققناه ها هنا حُسن العفو.

لا يقال: لو حَسُن العفو من الله تعالىٰ وجوّز المُكلَف إسقاط العقوبة عن نفسه، لم يكن مزجورًا عن فعل القبيح وارتكاب الفواحش، لأنه إذا كان قاطعًا بالعفو وإسقاط العقوبة، فحينئذ يبطل الزجر والتخويف وينزل منزلة من يقال له: افعل ولا حرج عليك، ومثل هذا لا يحسن ولا يليق بالحكمة.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الزجر والتخويف يحصلان بالوعيد الشديد وإسقاط العقوبة عن المكلف لا يخرجه عن أن يكون مزجورًا بالوعيد، وأن يكون خائفًا من العقوبة البالغة مُجوّزًا لفعلها خاصة مع علمه باستحقاقه لها.

نعم إنما يبطل الزجر والتخويف هو علمه بسقوط العقاب عنه، وقطعه بزواله وهذا لا يجوز عندنا، أعني إعلامه بسقوط العقوبة عنه، لأن علمه بسقوط العقاب عنه يبطل الزجر والتخويف كما ذكروه.

❁ تنبيه:

اعلم أنَّا إذا قطعنا بحسن إسقاط العقاب كما حققناه، فطريق إسقاط العقاب من جهة الله تعالىٰ تكون علىٰ وجهين:

---

(١) (احسنًا) في النسخة (ب). (٢) (المعلوم) في النسخة (ب).

الوجه الأول منهما: أن يكون إسقاطه بالقول المطلق، فنقول: قد أسقطت العقوبة عن المستحقين لها، فإذا فعل الله هذا القول أو[1] ما يقوم مقامه في الإسقاط فحينئذ يسقط العقاب، ويقبح من الله تعالىٰ أن يفعله من بعد، كما يقبح فعله بعد التوبة والاعتذار، ويصير الحال في ذلك كالحال في إسقاط الحقوق في الشاهد، فإن الواحد منَّا إذا أسقطها بالقول المخصوص، فإنه يسقط لا محالة، ولا يحسن استيفاؤها من بعد، فهكذا الحال فيما نحن فيه.

الوجه الثاني: أن يكون إسقاط العقاب من جهة الله تعالىٰ هو بأن لا يفعله مع أنه لا مانع له عن فعله، فإذا لم يفعله الله تعالىٰ في وقت مع أنه لا مانع له عن فعله فإنه لا يحسن منه إعادة ما فات في تلك الأوقات الماضية التي لم يفعل العقاب فيها، ويَحسُن منه تعالىٰ أن يفعله في الأوقات المستقبلة، وهذا يخالف ما أسلفنا ذكره من قبل، فإنَّا قد ذكرنا فيما سبق أن الله إذا لم يفعل العقاب المستحق علىٰ فعل المعصية في أوقات التكليف؛ وأوقات الموت، فإنه لا بد من توفير هذا[2] العقاب الفائت علىٰ العصاة في الآخرة، كما يجب توفير الثواب علىٰ المطيعين أيضًا، لأنه منع من توفيره مانع وهو ما حققناه من تلك الأمور الثلاثة، بخلاف ما إذا لم يفعله لمانع فإنه لا يحسن منه فعله من بعد، فلهذا افترقا فيما ذكرناه، فهذا تمام تقرير هذه الدلالة .

واحتج المنكرون لإسقاط العقوبة من البغدادية بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: الشرط في حُسن الشيء هو انتفاء جميع وجوه القبح عنه، وإذا كان لا بد من اعتبار ما ذكرناه. فلو حَسُن من الله تعالىٰ إسقاط العقوبة عن العصاة لكان فيه وجه قبح وهو إغراء المُكلَف بفعل القبيح، ولا شك في كون هذا وجه قبيح، فإذا كان إسقاط العقوبة لا يخلو عن وجهٍ قبيح، فيجب القضاء بقبحه، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (و) في النسخة (ب، ج).

(٢) (هاذا) في النسخة (ب).

والجواب: أنَّا لا نسلم أن في إسقاط العقوبة وجه قبيح بل هو عفو، والعفو حسن لا محالة كما قررناه. وإنما الذي يتعلق به القبح ويكون مفسدة للمُكلَف هو العلم بالعفو والقطع به دون نفس العفو، فأحدهما مغاير للآخر، فبطل ما أوردوه.

الشبهة الثانية[1]: قالوا: إذا كان المُكلَف عالِمًا بأن العقوبة واقعة به لا محالة، وكان قاطعًا بحصولها، فإن ذلك يكون لطفًا له في الامتناع عن فعل القبائح وارتكاب الفواحش، ومتىٰ جوّز العفو لم يمتنع عن مواقعة القبيح اتكالًا منه علىٰ العفو، فيكون عدم قطعه بالعقوبة مفسدة له في تكليفه، وأنه غير جائز.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فنقول: متي نقطع بكون العقاب لطفًا؛ إذا كان فيه مفسدة أو إذا لم يكن فيه مفسدة؟ فلم قلتم: إنه لا مفسدة فيه حتىٰ يمكنكم القطع بكونه لطفًا؟ وما دليلكم علىٰ ذلك؟ ولهذا فإن تعجيل الثواب والعقاب داعي إلىٰ فعل الطاعة وترك المعصية، ومع ذلك فإنه لا يجب تعجيلهما، لأن فيه مفسدة، فهكذا القول في مسألتنا.

لا يقال: إن الله تعالىٰ لما أخبر بأنه يعاقب العصاة، علمنا بذلك أنه لا مفسدة في عقوبتهم ولا جهة قبح.

لأنَّا نقول: هذا الآن اعتراف منكم بأنه لا طريق في العقل إلىٰ القطع بالعقوبة، وهذا خروج عن مذهبكم واعتراف بأن طريق القطع بالعقوبة هو الشرع كما نقرره بعون الله تعالىٰ.

وأما ثانيًا: فهذا منقوض بالتوبة، فإن المُكلَف إذا كان عالِمًا بأنه لا تُقبل توبته؛ يكون أبعد عن مواقعة القبيح، ومع ذلك قد قضيتم بوجوبها، فإن زعموا أن العاصي[2] ليس يعلم أنه يمهل للتوبة، وتردده في ذلك يزجره[3] عن فعل القبيح،

---

(١) (الثالثة) في النسخة (ب).
(٢) (المعاصي) في النسخة (ب).
(٣) -(يزجره) في النسخة (ب).

قلنا: وهكذا في مسألتنا فإن تردده في أن الله هل يعفو[١] عنه أم لا يزجره أيضًا؟

النظر الثاني: في القطع بالعقوبة شرعًا:

اعلم أنّا أوضحنا بما قررناه الآن علىٰ أن العقل كما يقضي بحُسن عقوبة أهل الكبائر، فإنه يقضي بحُسن العفو عنهم وإسقاط عقوبتهم، وأن كلا الأمرين مُجوّز سائغ في العقل، فإذا ورد الشرع بمنع العفو عنهم والقطع بعقوبتهم، لم يكن واردًا[٢] بخلاف ما في العقل، بل إنما ورد قاطعًا بأحد المُجوّزين اللذين كان العقل مُسوّغًا لهما وقاضيًا بحسنهما.

فإذا تمهدت هذه القاعدة؛ فطريقنا في الاستدلال علىٰ القطع لعقوبة أهل الكبائر بالشرع تارة وتكون بطريقة مفردة، وتارة بطريقة مركبة ومرة بطريقة القرينة.

فهذه مقامات ثلاثة في توجيه الاستدلال نشرحها بمشيئة الله وعونه.

المقام الأول: في تقرير الاستدلال بطريقة شرعية محضة:

اعلم إنما ورد التنزيل دالًا علىٰ إنزال العقوبة بأهل الكبائر علىٰ نوعين عام وخاص:

فالنوع الأول منهما: عام: وذلك آيات ثلاث:

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا[٣]﴾ [النساء: ٩٣].

الآية الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

الآية الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن[٤] يَعْمَلْ سُوٓءًا[٥] يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣].

---

(١) (يعفوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (قادرا) في النسخة (ب).
(٣) (وأعد له جهنم وساءت مصيرا) في النسخة (أ، ب)..
(٤) (من) في النسخة (أ، ب).
(٥) (سوا) في النسخة (أ)، (سواءً) في (ب).

فهـذه الآيات كلها وما شـاكلها دالـة علىٰ إيصال العقوبة بأهـل الكبائر من أهل الصلاة وغيرهم كما يشهد لما ذكرناه ظاهرها فإنه متناول لهم ولغيرهم.

النوع الثاني: خاص في أهل الصلاة وحدهم: وذلك آيات ثلاث:

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، إلىٰ قوله: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗاۚ﴾ [النساء: ٣٠].

الآيـة الثانية: قولـه تعالـىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحۡفٗا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلۡأَدۡبَارَ﴾ [الأنفال: ١٥]، إلىٰ قولـه: ﴿فَقَدۡ بَآءَ بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأۡوَىٰهُ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦].

الآية الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ [النساء: ١٤].

فهذه الآيات كلها واردة في فساق أهل الصلاة.

واعلم أن الاستدلال بهذه الآي يمكن تنزيله[١] علىٰ ثلاث مراتب:

المرتبة الأولىٰ: من حيث العموم:

وحاصله: أنَّا نستدل علىٰ أن صيغة «من» إذا وقعت شرطًا أفادت العموم وتقريره يكون بمسلكين:

المسلك الأول: أن الرجل إذا قال: «من دخل داري أكرمته»، فإنه يحسن فيه أن يستثني كل عاقل، ومن حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته[٢].

وإنما قلنا: «إنه يحسن أن يستثنىٰ من كلامه من شاء من العقلاء، فهذا ظاهر لا يفتقر إلىٰ[٣] كشف.

(١) (يمكن بين بله) في النسخة (ب).
(٢) (الجنه) في النسخة (ب)، (بحنه) في (ج).
(٣) (للىٰ) في النسخة (أ).

وإنمـا قلنا: «إن من حق الاسـتثناء أن يخرج من الـكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته»، **فلوجوه ثلاثة:**

أمـا أولًا: فـلأن أهل اللسـان وجماهيـر الأدباء وأئمـة النحاة متفقـون علىٰ أن الاسـتثناء إخـراج جزء مـن كل، ومن حق الجـزء أن[1] يكون داخـلًا تحت الكل، ويجب دخوله فيه.

وأمـا ثانيًـا: فلأنه لو كفىٰ في صحة الاسـتثناء كون المسـتثنىٰ ممكن الدخول في المسـتثنىٰ منـه لما وقع فرق بين قولنا: «رأيت رجلًا إلا زيـدًا»، وبين قولنا: «رأيت الرجال إلا زيدًا»، لأن كل واحد من هاتين الصيغتين يمكن دخول زيد تحتها، فلما وقـع الفـرق بينهما من جهة أهل اللغـة، ولا وجه للفـرق، إلا أن[2] أحدهما يجب دخول المستثنىٰ تحتها والآخر لا يجب.

وأمـا ثالثًـا: فـلأن هذه الأعـداد التي هي العشـرة والخمسـة وغيرها من سـائر [الأعـداد][3] غيـر المتناهيـة، قد تقرر أنها نصـوص فيما تناولتـه، فيجب أن يكون الاسـتثناء فيها يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله، وإذا كان حكم الاسـتثناء فيها هو الوجوب، وجب أن يكون حكمه في سـائر المواضع لانعقاد الإجماع علىٰ أن حكم الاستثناء في جميع المواضع واحد من غير فرق.

فـإذا ثبت أنه يصح أن يسـتثنىٰ من هذه الصيغة من شـاء مـن العقلاء، وصح أن من حق الاسـتثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فقد صح أنها مقيدة للعموم والاستغراق، لأنَّا لا نريد بالعموم إلا ما ذكرناه.

المسـلك الثاني: هو أن القائل إذا قال: «من دخـل داري أكرمته»، والمتبادر إلىٰ أفهام العقلاء والسابق إلىٰ عقولهم من هذا الكلام هو العموم.

---

(١) (الحران) في النسخة (ج).
(٢) (للفرق لان) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(الأعداد) في النسخة (أ، ب، ج).

وبيان[١] ما ذكرناه من العموم بأمور ثلاثة:

أولها: سقوط الاعتراض علىٰ من أطاع الأمر العام، فإن السيد إذا قال لغلامه: «أكرم العلماء»، فامتثل إكرامهم وفعله، فإنه يسقط عنه الاعتراض ولا يعد مخالفًا.

وثانيها: توجه الاعتراض علىٰ من عصىٰ الأمر العام، فإن من قال لغيره: «أهن الفساق»، فأهانهم إلا جماعة منهم، فإن الاعتراض متوجه عليه واللوم يختص به، وما ذاك إلا بمخالفته العموم السابق إلىٰ الفهم.

وثالثها: ورود الكذب في مخالفة الأمر العام، فإن إنسانًا لو قال: «ما جاءني من أحد»، وقد علمنا من قبل أن شخصًا من[٢] الأشخاص قد كان جاءه[٣]، فإن الخبر يعد كذبًا وخلفًا، وما ذاك إلا من أجل مخالفة الخبر[٤] العام، ولهذا[٥] في قصة موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لما حكىٰ الله عنهم قولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ﴾ [الأنعام: ٩١]، قال تعالىٰ مُكذِّبًا لهم: ﴿قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١]، فلو لا أن قولهم يقتضي العموم لكان لا معنىٰ لتكذيبهم وغير ذلك من المسائل التي تقتضي العموم في القضايا العرفية والمسائل[٦] الدينية التي عليها تعويل العقلاء في أحوالهم وأكثر[٧] معاملاتهم. واعتمدها علماء الشريعة من الصحابة وغيرهم من الأفاضل في موارد الشريعة ومصادرها، فكل ما ذكرناه دلالة علىٰ أن في اللغة ألفاظًا قاضية بالعموم ومصرحة بها.

المرتبة الثانية: في تقرير الاستدلال بالآي علىٰ أوجه أخر: وهو ترتيب الحكم علىٰ وصف يشعر بكون الوصف علة في الحكم، وسواء كان ذلك الوصف مناسبًا للحكم أو غير مناسب، وهذا نحو قوله: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾

---

(١) (وبيانه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (و) في النسخة (ب).
(٣) (حاه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (الحر) في النسخة (ب).
(٥) (وهذىٰ) في النسخة (ب).
(٦) (والمسالك) في النسخة (ب، ج).
(٧) (واكثر) في النسخة (ج).

[الإنفطار: ١٣-١٤]. وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢].

فكل هذه الآيات متناوله لفساق أهل الصلاة، ولا خلاف بين الشيخين في تناولها لهم، وإنما يختلفان في كيفية تناولها لهم. فالشيخ أبو علي لما ذهب إلىٰ أن «الألف» و«اللام» يفيدان الاستغراق ويقتضيانه، وهذا هو الحق، والذي عليه[1] جماهير الأصوليين، فلا جرم تعلّق بعموم الآية. وأما الشيخ أبو هاشم لما ذهب إلىٰ أن «الألف» و«اللام» لا يفيدان العموم، تعلّق بالإيماء في هذه الآيات كما حققناه هاهنا.

المرتبة الثالثة: في تقرير وجه الاستدلال بالآي علىٰ وجه آخر:

وحاصله أنَّا نقول: الوصف إنما يكون علة في الحكم إذا كان مناسبًا له، والمناسبة ها هنا حاصلة لأن الفجور مناسب للعقوبة، والقطع مناسب للسرقة، والجلد مناسب للزنا، فوجب بحكم هذه المناسبة ترتيب هذه الأحكام علىٰ المعاصي أينما وجدت.

فهذا تمام تقرير الاستدلال بالأدلة الشرعية المحضة علىٰ عقوبة الفاسق من أهل الصلاة واستغراق البحث في الإيماء والمناسبة وترتيب الحكم علىٰ الوصف يليق بمقاصد أصول الفقه، ومقدار الغرض قد أتينا به، والحمد لله.

المقام الثاني في الاستدلال بطريقة مركبة من العقل والسمع:

ولنا في تقريرها مسلكان:

المسلك الأول: قد ثبت أن الفاسق مستحق للعقوبة بما تلوناه من[2] هذه الآيات، فلو عفا الله عنه لكان لا يخلو حاله إما أن لا يدخل النار ولا الجنة، أو يكون داخلًا لأحدهما.

---

(١) (علىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(من) في النسخة (ب).

والأول: باطل لأن الإجماع منعقد علىٰ أنه لا دار في الآخرة إلا الجنة والنار.

والثاني: باطل أيضًا، لأنه إن دخل الجنة مثابًا فهو محال، لأن الثواب الذي استحقه قد أحبطه العقاب، فلو أثابهم الله تعالىٰ لكان إثابة لمن لا يستحقها؛ وهذا قبيح، لأن فيه تعظيم من لا يستحق التعظيم، وقبح هذا معلوم بالعقل، وإن دخلها متفضلًا عليه فهذا محال أيضًا، لأن الأمة مجمعة علىٰ أن المُكلَفين مميزون عن حال الأطفال والمجانين في الجنة، فبطل أن يقال: إنهم داخلون الجنة.

وإن دخلوا النار فهو محال أيضًا، لأن بعد العقوبة وإسقاط العقوبة صاروا غير مستحقين لدخول النار عقلًا فهذه مقدمات بعضها معلوم بالعقل وبعضها معلوم بالشرع، وهو[1] دليل الإجماع، فلهذا قلنا: بأن الطريقة مركبة من جهة العقل والشرع.

المسلك الثاني: لو أسقط العقوبة عن فساق أهل الصلاة لكان لا يخلو الإسقاط إما أن يكون قبل وقوع المعصية أو حال وقوعها أو يكون بعد وقوعها، ومحال أن يكون واقعًا قبل المعصية أو مقارنًا لها، لأن إسقاط الشيء إنما يكون بعد وجوده وحصوله لا قبله ولا مقارنًا له، ومحال أن يكون بعد وجودها لأنَّا قد علمنا قطعًا أنه لا أحد من المُكلَفين إلا وهو متىٰ سرق أو زنا[2]، فإنه لا محالة يستحق الجلد والقطع علىٰ سبيل الجزاء والنكال، وهذا يدل علىٰ أن العقوبة عنه لم تحصل إذ لو حصل لما جاز التنكيل به والخزي[3] له لعدم الاستحقاق.

المقام الثالث في الاستدلال بالقرينة: وهي قرينة الإجماع:

وحاصلها: أن نقول: أجمعت الأمة علىٰ أن العصاة من فُسّاق أهل الصلاة مزجورون[4] بهذه الآيات سواء قلنا: إن صيغة «من» إذا وقعت شرطًا كانت مشتركة

---

(١) (وهذا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (زنىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٣) (والجزا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (محرورون) في النسخة (ب).

بيـن العمـوم والخصوص. أو قلنا: إنها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم علىٰ ما تزعمه المرجئة، فإنه يجب حملها في هذه الآيات علىٰ العموم لأجل قرينة الزجر وإلا بطل أن يكون العصاة غير مزجورين بهذه الآيات، وذلك يناقض الإجماع ويبطله.

فهـذا ملخص مـا تعتمده الوعيديـة في إيصـال العقوبة إلىٰ مسـتحقيها من أهل الكبائر المصلين.

وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة عليها والانفصال عنها وجملتها خمسة:

السـؤال الأول: قولهم: إن التمسك بهذه العمومات إنما يتم إذا قلنا: إن في اللغة صيغـة موضوعة، ونحن لا نسـلم ذلـك، ثم إنَّا إن سـلمنا أن للعمـوم صيغة؛ لكنا نقول: تناول هذه العمومات لفسـاق أهل الصلاة إما أن يكون مشـروطًا لشرط ألا يخرجوا عن استحقاق العقوبة أو لا يكون مشروطًا بهذا الشرط.

والأول[١]: مُسلّم، فإنَّا نقول: متىٰ كان الفاسق مُستحقًا للعقوبة عوقب، ولكن الله إذا عفـا عنه بطل كونه مُسـتحقًا للعقوبة، فعلىٰ هذا التقدير لا يتم الاسـتدلال بهذه العمومـات إلا بعـد بطلان ألا يوجـد من جهة الله العفو، ولو ثبـت لكم ذلك لوقع الاستغناء عن الاستدلال بهذه العمومات.

وأمـا الثاني: فنحن لا نسـلمه، لأنَّا نعلم قطعًا أن الله لا يتوعـد[٢] بالعقوبة من لا يكون مُسـتحقًا لها، ولهذا فإن هذه العمومات لا تتناول التائب وصاحب الصغيرة لما كان العقاب يسقط بالتوبة، فكما سقط بالتوبة فهو أيضًا يسقط بالعفو، فلا فرق بين التوبة والعفو في سقوط العقاب.

وجوابه: أما قولهم أولًا: «أن ليس للعموم صيغة» فقد ذكرناه فيما سبق وقررناه بأدلة نفيسة فلا وجه في تكريرها[٣].

---

(١) (والال) في النسخة (ب). (٢) (سوعه) في النسخة (ب).

(٣) (تكرير هذه) في النسخة (ب، ج).

وأما قولهم ثانيًا: «أن تناول هذه العمومات للفساق إنما هو بشرط عدم العفو» فهو فاسد لوجهين:

أما أولًا: فلأنَّا نقول: أليس لو لم يعفُ الله تعالىٰ لكانوا مستحقين للعقوبة، فلا بد لهم مزيلًا.

فنقول: فعمومات الوعيد قد قطعنا عندها بعدم العفو، إذ لو لم يكن هكذا لكان خُلفًا وكذبًا وهذا محال، فيجب بحكم هذه العمومات أن يكون الفاسق معاقبًا، وهذا هو الذي نريده.

وأما ثانيًا: فلأن هذه العمومات لو كانت مشروطة بعدم العفو كما زعموه لكان في الحقيقة شرطًا للشيء بنفسه.

وبيانه: أنَّا إذا جعلنا الشرط في أن يفعل الله العقوبة بالفساق هو ألا يعفو عنهم، ومعنىٰ قولنا: ألا يعفو عنهم هو أن يفعل بهم العقوبة وينزل منزلة من يقول: من لا يكون موجودًا يكون معدومًا وهذا لا فائدة فيه.

السؤال الثاني: هب أنَّا سلمنا تناول هذه العمومات لأهل الكبائر لكنا نقول: كما دلت الأدلة علىٰ أنهم من أهل العقوبة كما زعمتم، فهي دالة علىٰ أنهم من أهل الإثابة أيضًا. فآيات الوعد فيهم معارضة لآيات الوعيد، فليس إدخالهم تحت الآيات الدالة علىٰ استحقاقهم للعقوبة بأحق من إدخالهم تحت الآيات الدالة علىٰ استحقاقهم للإثابة، فيجب التوقف في حالهم، وفي ذلك بطلان القطع علىٰ أنهم من أهل العقوبة وهذا سؤال أورده الشيخ أبو القاسم البستي علىٰ نفسه، فكان سببًا لوقفه في وعيد أهل الكبائر.

وجوابه أنَّا نقول: الفاسق مُستحق للعقوبة في الدنيا، فيجب ألا يكون مُستحقًا للثواب لاستحالة الجمع بين الاستحقاقين، فلهذا كان إدخاله تحت عمومات الوعيد أولىٰ من إدخاله تحت عمومات الوعد، **وبيانه بوجوه خمسة**:

أحدهـا: أن نتمسك بالإجماع علىٰ ما قلناه، فإن الأمة مجمعة علىٰ وجوب إقامة الحدود علىٰ الفساق علىٰ سبيل الخزي[1] والنكال، وإذا ثبت كونهم مستحقين للعذاب واللعن والخزي[2] في الدنيا، وجب ألا يكونوا مستحقين للثواب، فلهذا كان اندراجهم تحت الآيات الدالة علىٰ استحقاقهم للعقوبة أحق وأولىٰ لما ذكرناه.

لا يقال: كيف يصح ما ذكرتموه في الحدود؟ ومعلوم أن الحدود يجوز إقامتها علىٰ التائب، وليس التائب مُستحقًا للخزي[3] والنكال. فكيف يجعل إقامتها علامة علىٰ ما قلتموه؟

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن في الفقهاء من زعم أن الحد لا يقام علىٰ التائب فلا يرد عليه السؤال.

ومن جوّز إقامة الحد عليه كان للحد عنده حالتان:

أحدهما: أن يكون جاريًا علىٰ التائب فيكون جريه عليه علىٰ جهة البلوىٰ والامتحان كسائر الأمراض والعلل، وينبغي للإمام أن يقصد هذا الوجه.

وثانيهما: أن يكون جاريًا علىٰ غير التائب، فيكون جريه عليه علىٰ جهة الخزي والنكال لاستحقاقه لذلك لأجل معصيته، فظهر الفرق بينهما وبطل ما ظنوه.

وثانيها: أن صاحب الكبيرة مستحق للذم واللعن والاستحقاق، وكل واحد من هذه التي يستحقها الفاسق دال علىٰ استحقاقه العقاب وخروجه عن كونه مُستحقًا للثواب، وقد علمنا قطعًا جواز لعن الزاني الذي نشاهده زانيًا، وهكذا شارب الخمر والسارق وقاطع الطريق وغيرهم من مرتكبي الكبائر، فإن إجراء الأحكام عليهم دلالة قاطعة علىٰ أنهم ليسوا من أهل الثواب.

(١) (الحزا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الحزا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (للحزا) في النسخة (ب، ج).

وثالثها: أن مرتكبي الكبائر يجوز أن يجري عليهم الأسماء الدالة علىٰ الذم بحكم الشرع، والاسم الشرعي إذا كان دالًا علىٰ الذم كان نازلًا منزلة الحكم الشرعي، وهذا نحو قوله تعالىٰ: ﴿بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١١]، وقوله تعالىٰ في القاذف: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ[١] هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، ولا خلاف بين الأمة أن هذه الأسماء دالة علىٰ الاستخفاف[٢] مفيدة للإهانة كإفادة القذف لما قلناه.

ورابعها: آية اللعان[٣]، فإن الله تعالىٰ ذكر فيها أن أحد المتلاعنين لا بد وأن يكون داخلًا تحت غضب الله ولعنه، فالغضب واقع علىٰ الزوجة إذا كان الزوج صادقًا في دعواه. واللعنة واقعة علىٰ الزوج إذا كانت الزوجة صادقة في إنكارها لما رماها به، فلو كان كل واحدٍ منهما مُستحقًا للثواب من جهة الله تعالىٰ لما جاز أن يلحقهما اللعن والغضب، لأن الثواب منزلة رفيعة، فلا يجوز إطلاق هذه الأمور التي ذكرناها مع بقائه، فلهذا حكمنا بزواله عند جري الفسق بأحد هذه الأمور.

وخامسها: قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، فشرط الله في الآية تكفير السيئات التي هي غير الكبائر باجتناب الكبائر، فإذا لم يوجد هذا الشرط وهو تجنب الكبائر وجب أن لا يكون عقابها مكفرًا، فإذا كانت هذه السيئات التي هي غير الكبائر لا يكفر عقابها إلا بشرط اجتناب الكبائر، فكيف يقال: بأن عقاب الكبائر أنفسها يكون مكفرًا وهي أعظم حالًا من السيئات الصغائر وأوقع في الجرم منها من دون التوبة؟ وهذا يؤذن بأن المرتكب للكبيرة لا شك في استحقاقه للعقوبة، ومع استحقاقه لها لا يجوز أن يستحق معها الثواب للمنافاة الظاهرة بينهما.

---

(١) + (عند الله) في النسخ (أ، ب، ج).

(٢) (الاستحقاق) في النسخة (ب، ج).

(٣) **آية الملاعنة هي الواردة في قوله تعالىٰ:** ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٦ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٧ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٨ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٩ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النور: ٦/ ١٠].

فثبت بما ذكرنا أن الفساق لا بد من إيصال العقوبة إليهم، وبطل ما زعمه الشيخ أبو القاسم من الوقف في حالهم لما لخصناه.

السؤال الثالث: ثم إنَّا إن سلمنا أن اندراجهم تحت العمومات الوعيدية أحق وأولىٰ كما زعمتم، فبم تنكرون علىٰ من يقول: بأن هذه العمومات مشروطة بشرط مضمر لم يظهره الله تعالىٰ؟ ويوضح ما قلناه: إنه إذا جاز[1] اشتراط هذه العمومات في تعلقها بأمرين:

أحدهما: عدم التوبة من مرتكب الكبيرة.

وثانيها: أن لا تكون هذه المعصية صغيرة.

فإذًا جاز اشتراط هذين الأمرين؛ بل وجب اشتراطهما، فهلّا جاز اشتراط عدم العقوبة عن[2] صاحب الكبيرة، وعلىٰ هذا تكون العمومات الوعيدية خاصة في الكفار دون فساق أهل الصلاة[3].

وجوابه من وجهين:

أما أولًا: فلأنَّا إنما قضينا بصحة هذه الشروط التي ذكروها؛ لدلالة قامت عليها، وحجة شهدت بصحتها، وقضىٰ بها العقل، وقررها وحكم بقبح خلافها، بخلاف ما قالوه، فإنه لم يدل عليه دليل، ولا قام بصحته برهان، فلهذا حكمنا ببطلانه وفساده.

وأما ثانيًا: فلأنَّا لو جوّزنا هذه الشروط من غير أن تقوم عليها دلالة، لجوّزنا شروطًا في الأوامر والنواهي، وهذا يؤدي إلىٰ تجويز الجهالات العظيمة، ويرفع الثقة بكتاب الله تعالىٰ، ويبطل الاحتجاج به، وهذا لا سبيل إليه.

السؤال الرابع: ثم إنَّا إن سلمنا أنه لا شرط هناك يعتبر، ولكنا نقول: لو أراد الله العموم بهذه الظواهر، لأورد خطابًا لا يحتمل شيئًا من التأويلات، ولكان يجب أن

---

(١) (اجاز) في النسخة (ب).
(٢) (علىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الصلاح) في النسخة (ج).

يرد الوعيد بالعمومات المنصوصة التي يجب القطع بظاهرها، ولا يحتمل تأويلًا قط، فلما ورد الوعيد من جهة الله تعالىٰ[١] بالخطاب المحتمل؛ دل علىٰ أن مراد الله تعالىٰ هو الوقوف في حالهم دون القطع، وليس غرضنا إلا أن وعيد الفساق غير[٢] مقطوع به، وأنه لا يجب دخولهم النار، ويمتنع القطع به.

وجوابه من وجهين:

أما أولًا: فلأن ما ذكروه لازم في كل خطاب، فإنه لا شيء من وجوه الخطاب إلا وهو محتمل لغيره، ومعرض له، ويصح أن يراد به ظاهره وغير ظاهره، فإن لزم ما ذكرتموه في الوعيد لزم أيضًا في سائر وجوه الخطاب المعتمد في إفادة الأحكام المقطوع بها، فكان[٣] يلزم أن يدلنا علىٰ وجوب الإمامة وتعيين الإمام بنص لا يحتمل التأويل، وكان يلزم أن يدل علىٰ وجوب العمل علىٰ القياس بنص مقطوع بظاهره لا يحتمل شيئًا، ويوجب العمل علىٰ خبر الواحد[٤] بنص لا يقع الاختلاف فيه، ولا يحتمل تأويلًا قط، فلما كانت هذه مقطوع بها مع ما في أدلتها من الاحتمال، فهكذا[٥] نقول: في وعيد أهل الكتاب من الفساق يجب القطع وإن كان محتملًا لغيره.

نعم يمكن إبطال سائر الاحتمالات التي تعرض في هذه العمومات الوعيدية بالأدلة العقلية والنقلية ولا يبقىٰ إلا المعنىٰ المفهوم من[٦] ظواهرها، وحينئذ يجب القطع بظواهرها، وبه يحصل مقصودنا والحمد لله.

السؤال الخامس: ثم إنَّا إن سلمنا أنها لا تحتمل تأويلًا قط، فإنه مقطوع بظواهرها، ولكن لم لا يجوز أن يقال: إن الله ولو أخبر عن الوعيد فإنه يجوز[٧] ألا

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٢) -(غير) في النسخة (ب).
(٣) (لكان) في النسخة (ج).
(٤) (حرا لواحد) في النسخة (ب).
(٥) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٦) -(من) في النسخة (أ، ب).
(٧) -(أن يقال: إن الله ولو أخبر عن الوعيد فإنه يجوز) في النسخة (ب، ج).

يفعل ما توعد به، فإنا كما نعلم بالضرورة أن إنجاز الوعد حسن، فنحن نعلم أيضًا حُسن إخلاف الوعيد أيضًا.

لا يمكن أن يقال: إن إخلاف الوعيد كذب من الله تعالىٰ لأن الكذب إنما يجوز في حق من يجوز عليه الجهل والله سبحانه يتعالىٰ عن الجهل، فلهذا كان الكذب مستحيلًا في حقه، فلهذا جوزنا[1] إخلافه لما توعد به ولم يكن كذبًا.

وجوابه: أن الكذب هو إخبار بالشيء علىٰ غير ما تناوله، فإذا أخبر الله عن كونه مُعذِبًا لأهل الكبائر من أهل الصلاة ثم لم يعذبهم فلا شك في كون خبره هذا كذبًا، لأن حقيقة الكذب حاصلة فيه، فلهذا قضينا بكونه كذبًا.

قوله: «إن الكذب يستحيل علىٰ الله تعالىٰ لأنه لا يجوز عليه الجهل».

قلنا: قد دللنا فيما سبق علىٰ سخف هذا الكلام وبيّنا فساد قولهم في هذه المسألة، وكشفنا عوارها بما فيه مقنع، وقررنا هناك أنَّا لو سلمنا لهم استحالة الكذب في حق الكلام القديم الذي أثبتوه قائمًا بذات الله تعالىٰ فلا يمتنع الكذب علىٰ الله تعالىٰ فيما نقرأه ونسمعه من هذه الأحرف والأصوات الموجودة بين أظهرنا، فبطل ما توهموه بحمد الله تعالىٰ[2].

فهذه جملة ما عوّل عليه الرازي من الأسئلة في تجويز العفو علىٰ أهل الكبائر في كتابه «النهاية» وصح بما أسفلناه من الأدلة أن وعيد الفساق مقطوع به، وأن العقل وإن كان مسوغًا للعفو، لكن الشرع قد أوجب ذلك، فلهذا قطعنا بوعيدهم وإيصال العذاب إليهم لا محالة.

تنبيه

اعلم أنَّا إذا قلنا: إن العقاب واجب بالشرع فإنما نعني به إما نقطع بوقوعه وحصوله ولا يجوز العفو بخلاف حاله قبل ورود الشرع، فإن التجويز في العفو

(١) (حق نا) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

قائم في العفو قبل وروده كما حققناه من قبل. ولسنا نريد أن ما لم يكن واجبًا[١] بالعقل صار واجبًا بالشرع، فإن ذلك فاسد، لأن الشرع إنما يكشف عن حال الشيء في كونه واجبًا أو غير واجب، لا أنه[٢] يجعله واجبًا.

لا يقال: فمع ورود الشرع بإيصال العقاب والقطع به لو أسقط الله العقاب كيف يكون الحال في الخبر؟ وما تحكمون فيه؟

لأنَّا نقول: لو أسقط الله العقاب لكان ساقطًا، ولقبح فعله بعد ذلك.

نعم هل يكون الخبر كذبًا أو لا يكون كذبًا.

فنقول: يجري الجواب عن هذا كما يجري في تقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالىٰ **وللمتكلمين فيه جوابان**:

أحدهما: وهو جواب أكثر المعتزلة من أصحاب أبي هاشم فإنهم يمتنعون عن الإجابة عن هذا بلا أو بنعم، وإحالة السؤال.

وثانيهما: جواب الشيخ أبي الحسين والخوارزمي وهو أن تقدير[٣] مثل هذا يؤدي إلىٰ المحال، وما كان مؤديًا إلىٰ محال فهو محال. وقد أسلفنا في هذه المسألة قولًا بالغًا مطلعًا علىٰ الأسرار والنهايات في قدرته تعالىٰ علىٰ فعل القبيح وذكرنا جوابهم هذا والاعتراض عليه.

النظر الثالث في ذكر شبه[٤] المرجئة في تجويز العفو والانفصال عنها:

اعلم أنَّا قد ذكرنا في صدر هذه المسألة أن المرجئة علىٰ ما يزعمونه من الإرجاء **منقسمون إلىٰ ثلاثة أقسام**:

القسم الأول: الذين قطعوا علىٰ أن أحدًا من أهل الكبائر لا يدخل النار أبدًا، وهذا

---

(١) +(واجبًا) مكررة في النسخة (ج).

(٢) (واجب، لانه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (تقرير) في النسخة (ب).

(٤) (الشبه) في النسخة (أ، ب).

هو مذهب المرجئة الخالصة، وهم الغلاة منهم، وقد تمسك هؤلاء بشُبهٍ ثلاث:

الشبهة الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]. قالوا: فبيّن الله تعالىٰ في هـذه الآية أنه يغفر الذنـوب جميعًا، قالوا: وظاهر الآيـة يقضي بالغفران للكفار، لكنا أخرجناهم بدليل الإجماع، فبقيت الآية متناولة لأهل الكبائر من أهل الصلاة. وإذا وجب الغفران لهم بصريح الآية فلا معنىٰ لتعذيبهم، فوجب القطع علىٰ أنهم لا يدخلون النار، وهذا هو الذي نريده.

والجواب عما أوردوه من أوجه[١] ثلاثة:

أمـا أولًا: فـلأن قولهم هـذا يبطله العقـل، فلأن القطـع بأن مرتكبـي الكبائر لا يدخلون النار إغراء بفعل القبائح وارتكاب الفواحش وهذا باطل.

وأمـا ثانيًا: فلأن ظاهر الآية متروك بالإجماع، لأن ظاهرها يقضي بأن الله تعالىٰ يغفر الشـرك والتهود والتمجّس[٢] وسـائر المعاصي الكفريـة، فإذا أوجبتم خروج الكفار بالأدلة وجب خروج أهل الكبائر بالأدلة أيضًا من غير فرق بينهما.

وأمـا ثالثًا: فلأن الله تعالىٰ قيّد الغفـران في الآية بالتوبة والإنابة، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٥٣]، ولا شك أن القنوط لا يكون إلا مع الإياس من المغفرة، وقد نبه علىٰ ما ذكرناه في آخر الآية بقوله: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الزمر: ٥٤]، لأنه لو أراد الغفران مطلقـًا لكان لا معنىٰ لإتيان[٣] العذاب؛ لأنه لا يأتيهم علىٰ قولهم: أنابوا أو لم يُنيبوا فبطل تعلّقهم بهذه الآية.

الشبهة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٤-١٦]، قالوا: فدل ظاهر الآية علىٰ أنه لا يصلىٰ[٤] النار إلا المُكذّب

---

(١) (وجوه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (والتخمس) في النسخة (ب).
(٣) (لاسباب) في النسخة (ب)، (لاثبات) في (ج).
(٤) (يصلا) في النسخة (أ، ب).

والمتولي والفاسق المرتكب للكبيرة ليس هذه حاله، فدل على أنهم لا يصلون النار، وهذا هو مطلوبنا.

والجواب عما ذكروه من وجهين:

أما أولًا: فلأن ظاهر هذه الآية متروك لا محالة، لأن ظاهرها يقتضي بأنه لا يصلى النار إلا من كذّب وتولّى من الكفار، وكم من كافر ليس مُكذِّبًا ولا مُتولّيًا، كمن يسب الأنبياء ويقتلهم، ويمزق المصاحف، فإن هذه الأمور كلها كفرًا، فيجب فيمن فعلها ألا يصلى النار لأنه ليس مُكذِّبًا، وهذا محال.

وأما ثانيًا: فلأن قوله: ﴿نَارًا﴾ [البقرة: ١٧] نكره في ضمن الآيات، وليست[1] دالة على العموم ولا مستغرقة، فأكثر ما في هذا أن الفاسق لا يصلى هذه النار[2]، فمن أين أنه لا يصلى نارًا أخرى مخالفة لهذه، فبطل ما توهموه.

الشبهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، قالوا: فأُشعر ظاهر هذه الآية على أنه لا ييأس من روح الله وفرجه إلا القوم الكافرون، والفاسق ليس كافرًا، فيجب ألا يكون آيسًا، وإذا بطل كونه آيسًا من رحمة الله وجب حصول الفرح والروح من الله تعالى بثوابه وكرامته، وهذا هو الذي نريده.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن ظاهر الآية متروك، فإن ظاهرها يُشعر ويقضي بأن من لا ييأس فليس بكافر، وهذا خطأ، فكم من كافر يرجوا رحمة الله، فإن كثيرًا من الكفار يرجون رحمة الله وفرجه كغيرهم.

وأما ثانيًا: فلأن المراد بالآية الإنكار لرحمة الله تعالى والجحود لها، فيكون[3] معنى لا يجحد رحمة الله ويُنكرها إلا القوم الكافرون، ويؤيد هذا التأويل أنها

(١) (وليس) في النسخة (أ، ب).
(٢) -(النار) في النسخة (ب، ج).
(٣) (فلون) في النسخة (أ، ب).

وردت في قصة يعقوب، كما قال تعالىٰ حاكيًا عنه: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، أي ينكره[١]، ﴿إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، فإن مثل هذا الإنكار لا يصدر إلا عن كافر مُكذّب، فهذا أقوىٰ ما يتمسك به هذا الفريق.

القسم الثاني: وهم القاطعون بأن الله تعالىٰ يعفُ[٢] عن بعض الكبائر وهذا هو مذهب المحققين من الأشعرية، فإنهم قطعوا بأن الله تعالىٰ يعفو عن بعض الكبائر، واتفقوا علىٰ أنَّا لا نعلم أي كبيرة يعفو الله عنها، وقد تمسكوا فيما زعموه بأمور كثيرة وأقواها شبهتان:

الشبهة الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

ووجه[٣] **استدلالهم بها هو**: أن المراد من الآية لا يخلو حاله إما أن يكون معصية يجب غفرانها أو معصية لا يجب غفرانها. والأول: باطل لأمرين:

أما أولًا: فلأن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]معناه أن الله لا يغفره تفضلًا، لأنه قد تقرر أن الله تعالىٰ يغفره بالتوبة لا محالة، وإذا[٤] وجب إضمار هذا الشرط في الجملة الأولىٰ وجب إضماره في الجملة الثانية، فيكون معنىٰ قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨]، أي يغفره تفضلًا، لأنَّا لو أضمرنا هذا الشرط في الجملة الأولىٰ ولم نضمره في الجملة الثانية يخرج الكلام عن نظمه اللائق به، وأسلوبه الجاري عليه، وهذا محال.

وأما ثانيًا: فهو أن المغفرة في الآية مُعلّقة بالمشيئة والفعل إنما تعلّق بالمشيئة في وضع اللسان إذا لم يكن واجبًا، ألا ترىٰ أنه لا يَحسُن أن يقال: «فُلان[٥] يقضي

---

(١) -(أي ينكره) في النسخة (ج).
(٢) (يعفو) في النسخة (أ)، (يعفوا) في (ب، ج).
(٣) (وبوجبه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (فاذا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (فلا) في النسخة (ب).

دين[1] من شاء من المستحقين له»، ويَحسُن أن يقال: «فُلان يُحسِن إلىٰ من يشاء من العلماء والأفاضل».

فثبت بما ذكرنا أن المراد من الآية معصية لا يجب غفرانها لما حققناه، وكل من حملها علىٰ ذلك لم يخصها بغفران معصية دون معصية، بل أثبت مقتضاها وهو غفران بعض الكبائر، وحينئذ يحصل منه غرضنا وهو القطع بغفران بعض الكبائر دون بعضها.

فهذه زُبدة ما عوّلوا عليه في تقرير هذه الشبهة، ولهم فيها توجيهات أُخر، لكنَّا عوّلنا علىٰ ما يخصه الرازي في كتابه «النهاية» فلا جرم اكتفينا بذكره عما سواه.

وقد اضطرب المتكلمون في الجواب عن هذه الشبهة، وذكروا فيها وجوهًا كثيرة، وعوّلوا علىٰ تقسيمات منتشرة، ونحن الآن نذكر خلاصة ما اعتمدوه، وزُبدة ما أوردوه، ونجريه علىٰ منهجين: إجمالي وتفصيلي:

أما المنهج الإجمالي: فحاصل ما ذكره قاضي القضاة في «المغني» وجهان:

الوجه الأول: هو أن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]، خبر مبين في نفي المغفرة عن الشرك، وقوله تعالىٰ: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨]، خبر غير مبين في نفي ما عدا الشرك، لأنه علّقه بالمشيئة علىٰ وجه يقتضي ظاهره أنه لا يغفر ما دون الشرك مطلقًا، وإنما يغفر بعضه دون بعض، فصارت الآية فيها نوع من الاحتمال[2]، لأنها لا تدل علىٰ شيء بعينه، وما هذا حاله لا يصلح أن يكون دليلًا علىٰ موضع الخلاف والنزاع.

وبيان إجمالها في قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾ [النساء: ٣١]، فبنىٰ هذه الآية لإجمالها علىٰ تلك الآية وصيّرهما كأن أحدهما موصولة بالأخرىٰ، فكأنه قال: ويغفر ما[3] دون الشرك لمن اجتنب الكبائر.

---

(١) (الدين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (الاحمال، بل الاحمال) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (عما) في النسخة (ج).

لا يقـال: أما الغفران فهو مقطوع به، فـلا يدخله الاحتمال، بل الاحتمال[١] إنما دخل في المغفور له لا في أصل الغفران، فالآية مفيدة للقطع بأصل الغفران، والوقف إنما كان في المغفور له، وإذا كان الغفران مقطوع به، فقد حصل غرضنا وهو القطع بأن بعض الكبائر مقطوع بغفرانه لا محالة.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الإجمال إذا كان واقعًا في المغفور له بدخول المشيئة عليه، وجب أن يسـري إلىٰ الغفران أيضًا، ويكون الإجمال واقعًا في الغفران أيضًا، لأنــه يسـتحيل أن يكون غفـران لغير مغفور لـه، فـإذا كان المغفور لـه غير معين، فالغفران أيضًا غير معين.

وبيانه: أن الواحد منَّا إذا قال: هذا الكيس لا أعطيه أحدًا وأعطيه من عبيدي من شئت منهم، فإن هذا يكون محتملًا[٢] في الإعطاء كما لو قال: هذا الكيس إن شئت أعطيته وإن شئت منعته.

فثبت بما ذكرنا أن الإجمال واقع في الغفران كوقوعه في المغفور له لما حققناه.

الوجه الثاني: أنَّا نقول: إنما وردت الآية للدلالة علىٰ أن غفران الكبائر جائز من جهة العقل، فسيقت[٣] الآية من أجل الدلالة علىٰ ما قلناه ومنبهة عليه، فلما وردت العمومات رفعت هذه القضية ومنعت هذا التجويز.

لا يقال: لو كان الأمر كما زعمتموه لكان لا فائدة في الآية، فإن الذي أفادته الآية كان معلومًا من جهة العقل[٤] فلا حاجة حينئذ إلىٰ ورود الآية، وهذا محال.

لأنَّا نقول: ليس الأمر كما زعمتم، فإن في ورود الآية فائدتين:

أحدهمـا: أنَّـا كنـا نجـوّز في العقل قبـل ورود الآيـة أن يكـون في المعاصي ما لا يغفره الله تعالىٰ لعظمه، فوردت الآية منبهة علىٰ أن كل المعاصي مستوية في الغفران.

---

(١) (الاحمال) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (محملا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (فسقر) في النسخة (ب).
(٤) (العقد) في النسخة (ب).

وثانيهما: أن الآية دالة علىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ غفران الكبائر ويصح ذلك منه، وأنه إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله، وهذا بمنزلة قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، متمدحًا بذلك ودالًّا علىٰ قدرته عليه، فهذا ملخص ما ذكره قاضي القضاة في الجواب عن الآية من حيث الإجمال.

المنهج الثاني: من حيث التفصيل:

ولنا في تقريره مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: الرد وهو متوجه عليهم من وجهين:

الوجه الأول: أنَّا نقول: لهم ليس يخلو[1] مطلوبكم من الآية إما أن يكون هو دلالتها علىٰ أن الله تعالىٰ لا يعاقب علىٰ ما دون الشرك من الكبائر أو عدم دلالتها علىٰ أنه تعالىٰ يعاقب علىٰ الكبائر.

فإن كان الأول: فهو باطل، لأن هذا إنما يحصل لو اقتصر علىٰ قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨]، فأما إذا قيد مغفرة ما دون الشرك بالمشيئة ولم يُبين أيضًا من المغفور له، فلا جرم لم يحصل من الآية هذه الفائدة.

وإن كان الثاني: فهو باطل أيضًا، لأنه لا يلزم من عدم دلالتها علىٰ أنه تعالىٰ يعاقب علىٰ ما دون الشرك من الكبائر عدم المعاقبة علىٰ الكبائر إذ لا يلزم من عدم دلالة شيء علىٰ شيء آخر عدم ذلك الشيء في نفسه، وإلا لزم عدم كل الأشياء، لأنه لا شيء إلا ويوجد شيء لا يكون دليلًا عليه، فيلزم ما قلناه.

الوجه الثاني: أنَّا نقول: لهم أخبرونا عن دلالة الآية علىٰ أنه تعالىٰ يغفر ما دون الشرك من الكبائر إما أن يكون مطلقًا أو مشروطًا بالمشيئة.

فإن كان الأول: فهو باطل، لأنه تعالىٰ علّق الغفران بالمشيئة بقوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨].

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب).

وإن كان الثاني: فهو مسلم، ولكن بينوا بالدلالة على أن المراد بقوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، هم أهل الكبائر ليتم ما قلتموه، وهذا لو حصل لكان أول المسألة من غير حاجة إلى كلفة.

المسلك الثاني: التأويل:

فنقول: لمّا دلت الأدلة على أن أهل الكبائر مستحقون للعقوبة بما قررناه من العمومات، وكانت هذه الآية ظاهرها مُشعر بنقيض ذلك، وجب تأويلها على مقتضى تلك الأدلة، موافقةً بين الأدلة ودفعًا للتناقض، ولها تأويلان(١):

التأويل الأول: ذكره الشيخ أبو الحسين، ومحصول ما قاله: هو أن يكون معنى الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]ولا القتل ولا الزنا ولا السرقة، ولا الفرار من الزحف، ولا شيئًا من الكبائر التي قد دل الشرع عليها، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨]، أي ما وراءه لمن يشاء، وهو صغائر الذنوب، لأن القرآن كالآية الواحدة، فوجب تنزيلها على هذا التأويل، وإنما وجب حمل الآية على ما ذكرناه لأن الله قد توعد بالعقوبة على ارتكاب هذه الكبائر في غير هذه الآية، فيجب ألا يختلف حكمها في ذلك، فلو لم يحملها على هذا لأدى إلى تناقض الآي وتدافعها وهو محال.

التأويل الثاني: ذكره الخوارزمي وتقرير كلامه: هو أنه يجب حمل الغفران في الآية على تأخير العقوبة فيكون معنى الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]، أي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها على جهة الانتقام، ومعنى قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨]، أي يؤخر العقوبة عمن ليس بمشرك ولا يعاجلهم بالعقوبة، وهذا التأويل مقرر على قاعدتين:

الأولى منهما: أن لفظ الغفران قد ورد في كتاب الله تعالى بمعنى تأخير العقوبة.

---

(١) (تاويلات) في النسخة (ج).

الثانية: أن الغفران في الآية يجب حمله عليه.

والذي يدل على الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، فليس المراد بالمغفرة ها هنا ترك العقوبة، لأن الآية وردت في شأن الكفار، فسياقها لا يقتضي بحملها على ترك العقوبة، فيجب حملها علىٰ تأخير العقوبة كما قلناه، وقال تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ﴾ [الكهف: ٥٨]، فهذا تصريح بأن المغفرة ها هنا بمعنىٰ تأخير العقوبة.

فثبت بما ذكرنا أن لفظ المغفرة قد ورد بمعنىٰ تأخير العقوبة، والذي يدل علىٰ الثانية وهو أنه يجب حمل الغفران في الآية عليه، فهو أن الله تعالىٰ قد ذكر هذه الآية في سورة النساء في موضعين كل واحد منهما[1] يدل علىٰ حمل الآية علىٰ ما ذكرناه:

فالأول منهما: قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٧-٤٨]، فلما حذرهم تعجيل العقوبة علىٰ ترك الإيمان بالقرآن قرر ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]، أي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها فلا تأمنوا أن يفعل بكم ما حذركم منه من طمس الوجوه وردها علىٰ الأدبار، والمسخ كما مسخ أصحاب السبت، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، أي ويؤخر عقوبة غير الشرك ولا[2] يعجلها كتعجيل عقوبة الشرك.

والثاني منهما: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ١١٥-١١٦]، فلما توعد الله علىٰ مشاقه

---

(١) (منها) في النسخة (ب).

(٢) -(لا) في النسخة (ب، ج).

الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين بتعجيل الخذلان وهو قوله تعالىٰ: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، تنبيهًا علىٰ عظم الشرك والكفر وأنه لا يدع تعجيل الخذلان لمن أشرك وكفر، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، أي ليس يفعل هذا الخذلان بمن آمن ثم ارتكب كبيرة هي دون الشرك والكفر، فإنه لا يخذله ولا يعجل عقوبته، فهذا منتهىٰ ما عوّل عليه الخوارزمي في تأويل الآية بعد حذف أكثر فضلاته.

المسلك الثالث: المعارضة: وهي أمران:

المعارضة الأولىٰ: أنَّا نقول: قد تقرر ببرهان العقل[١] إخراج التائب عن عموم قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]، فنقول لهم: بأي شيء أخرجتموه، هل هو بلفظ الآية أو بغير لفظها، ومحال أن يكون خروجه بلفظ الآية[٢] لأنها دالة علىٰ نفي الغفران للشرك من جميع الوجوه، وإن زعموا أنهم أخرجوه بدليل منفصل عن الآية وهو الإجماع والعقل.

قلنا: فارضوا منا[٣] بمثل هذا فإن قوله تعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، عمومه يقتضي الغفران لجميع الكبائر غير الشرك، فلما قامت الأدلة وهي عمومات الوعيد، وغيرها علىٰ أن الله تعالىٰ لا يغفر الكبائر أصلًا أخرجناه من عموم هذه الآية وبقىٰ ما عداه تحت العموم.

المعارضة الثانية: أنَّا نقول لهم: أليس قد زعمتم أنه يجب أن يضمر في الجملة الثانية ما أضمر في الجملة الأولىٰ ليتناسب الكلام وينتظم، فعلىٰ هذا يكون معنىٰ الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] تفضلًا، ويغفر ما دون ذلك تفضلًا.

---

(١) (تقرر س هذا الفعل) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(أو بغير لفظها، ومحال أن يكون خروجه بلفظ الآية) في النسخة (ب، ج).

(٣) ([redacted]) في النسخة (أ)، ([illegible]) في (ب)، (فارصوامنا) في (ج).

فنقول: إن كان الأمر علىٰ ما قلتموه فالجملة الأولىٰ قد اشتملت علىٰ نفي الغفران بالتفضل وإثباته بالتوبة، فيلزم أن تكون الجملة الثانية مشتملة علىٰ إثبات الغفران بالتفضل ونفيه بالتوبة حتىٰ يكون معنىٰ الآية هكذا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] تفضلًا ويغفره بالتوبة، ويغفر ما دون ذلك تفضلًا ولا يغفره بالتوبة ليطابق النفي الإثبات، وهذا لا يقوله أحد، فبطل ما جعلوه عمدة[1] لهم في الآية.

فأما قولهم في أول الشبهة: «أنه لما وجب إضمار التفضل في الجملة الأولىٰ وجب إضماره في الجملة الثانية».

فجوابه: أنه إنما يلزم إضماره في الجملة الثانية لو كان ملفوظًا به في الجملة الأولىٰ، فأما إذا كان معلومًا بالدليل؛ فإنه غير لازم، لأن[2] ذلك إنما يجب رعاية بحق اللفظ في التطابق والتجانس، فأما إذا كان لا ملفوظ هناك لم يلزم إضماره.

وأما قولهم: «إن الواجب لا يعلّق بالمشيئة فلهذا لم يصح حمل قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]علىٰ الصغائر».

فجوابه: أن هذا خطأ، فإن جميع أفعال الله تعالىٰ كلها واقعة بمشيئته، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠]مع أنه لا يصح التفضل بالتعذيب لقبحه، وقال تعالىٰ في شأن الكفار: ﴿بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَۚ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ١٨]، مع أنه لا يتفضل بالغفران علىٰ الكفار باتفاق. وقال تعالىٰ في شأن المنافقين: ﴿وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ﴾ [الأحزاب: ٢٤]، مع أنه لا يصح العفو عنهم باتفاق من المرجئة، فإذا حسن تعليق هذه الأمور بالمشيئة مع كونها واجبة فلم لا يجوز تعليق غفران الصغائر علىٰ المشيئة مع كونها واجبة، فسقط تعلقهم بهذه الآية.

الشبهة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡۖ﴾ [الرعد: ٦]، قالوا: فدلت الآية بظاهرها علىٰ أن الله تعالىٰ يغفر للظلمة حال ملابستهم للظلم ومباشرتهم له، كما إذا قيل: رأيت فلانًا علىٰ طعامه، فإنه يفيد أنه راءه في حال كونه

---

(١) (عمره) في النسخة (أ، ب). (٢) (لين) في النسخة (ج).

طاعمًا، ومعلوم أن الظالم حال اشتغاله بالظلم ليس تائبًا، وفي هذا دلالة على وجوب غفران بعض الكبائر كما نقوله.

والجواب: أن الآية[١] لا دلالة لهم فيها، لأنها مبهمة، لأنها محتملة أن الله يغفر للظلمة ظلمهم بالتفضل وبالتوبة، وكل واحد من الأمرين محتمل ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فليس حملهم للآية على غفران الظلم بالتفضل بأولى من حملها على غفرانه بالتوبة، فبطل تعلقهم بها.

القسم الثالث: وهم أصحاب الوقف الذين لم يقطعوا بشيء من هذه الأقسام:

وهذا هو [قول][٢] بعض الأشعرية وأكثر الإمامية، فإنهم زعموا أن الله تعالى يجوز أن يعذب أهل الكبائر ويجوز أن يعفوا عنهم، ويجوز أن يعذب بعضهم دون بعض وهم لا يقطعون بشيء من هذه الأحوال، بل يتوقفون فيها.

واعلم أن هؤلاء ليس لهم شُبهة يعتمدونها ولا دلالة يوردونها، وإنما يكفيهم في تصحيح مقالتهم هذه هو القدح فيما احتج به القاطعون على الوعيد من غير حاجة لهم إلى إيراد دلالة على الوقف، بل نقول: إنه لا يمكنهم الاشتغال بإيراد الأدلة على ما زعموه، لأن إقامة الحجة من المتردد الشاك على كونه شاكًا لا فائدة فيه، ويكون عبثًا، وقد ذكرنا ما يسألون عنه في أدلة الوعيد فلا حاجة بنا إلى تكريره.

فهذا هو الكلام[٣] في الدلالة على إيصال العقاب إلى مستحقيه من أهل الكبائر الفساق، فلنذكر الكلام على القطع بخلودهم في النار ليتم المقصود، وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة: في القطع بالخلود والوعيد المؤبد لأهل الكبائر من الفساق:

فنقول: ذهب أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة إلى القطع بالخلود ودوام الوعيد المؤبد لهؤلاء[٤] كدوام الخلود للكفار. **وذهب سائر فرق المرجئة من**

(١) -(أن الآية) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(قول) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الحلام) في النسخة (أ).
(٤) (لهاؤلاء) في النسخة (ب).

الأشعرية والإمامية إلىٰ أن أهل الكبائر من فساق أهل الصلاة لا يُخلّدون في النار أبدًا، وإلىٰ **هذا ذهب الخالدي من المعتزلة.**

وتمام غرضنا من هذه المسألة يحصل بإقامة الدلالة علىٰ ما قلناه، ثم بذكر شُبههم، فهذان مقامان:

المقام الأول: في إقامة الدلالة علىٰ ما نقوله:

اعلم أن للوعيدية[١] في الدلالة علىٰ الخلود للفساق مسلكين: فتارة يقررونه بدلالة شرعية محضة. وتارة يوردون طريقة مركبة من العقل والشرع. ونحن نذكر كلا الطرفين بمشيئة الله تعالىٰ.

المسلك الأول: شرعي محض:

ويمكن تقريره علىٰ وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنّا نتمسك بالآيات المشتملة علىٰ الخلود كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقال تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

فحاصل الاستدلال من هذه الآيات أنها صريحة، في الخلود[٢] والخلود هو الدوام المؤبد.

وإنما قلنا: «إنها صريحة في الخلود فهذا[٣] ظاهر فإنها نصوص في إفادة الخلود.

وإنما قلنا: «إن الخلود هو الدوام المؤبد» فلأمور:

أما أولًا فلأن الله تعالىٰ قال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ

---

(١) (للوعيد) في النسخة (ب، ج). (٢) -(في الخلود) في النسخة (ب، ج).
(٣) (هذا) في النسخة (ب).

ٱلْخَٰلِدُونَ ﴾ [الأنبياء: ٤٣]، ولا شُبهة في أن من كان قبله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد جعل الله له لبثًا في الدنيا منقطعًا، وهكذا[١] من بقىٰ منهم بعد موته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد لبث بعده لبثًا منقطعًا، فلو كان الخلود موضوعًا للبث متقطع لما كان للأبد معنىٰ، فلا بد من القطع بأنه تعالىٰ أراد وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام المؤبد لأحدٍ من قبلك أفإن مت فهؤلاء أعداؤك يبقون بعدك دائمين.

وأما ثانيًا: فهو أنه يصح تأكيد الخلود بلفظ التأبيد كقوله تعالىٰ: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾ [النساء: ٥٧]، وقد نص أهل اللغة علىٰ أن قوله ﴿أَبَدًاۖ﴾ [النساء: ٥٧] تأكيدًا لمعنىٰ الخلود فلو لا أن الخلود بلفظه يفيد الدوام المؤبد لما صح تأكيده مما يفيد الدوام لأن التأكيد والمؤكد لا بد من أن يفيد إفادة واحدة.

وأما ثالثًا: فلأنه يصح الاستثناء من الخلود أي مقدار زائد من الوقت فقال: هم فيها خالدون إلا سنة وإلا سنين كثيرة ومن حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته كما قررنا فيما سبق وفي هذا دلالة علىٰ أن الخلود يفيد الدوام المؤبد.

وأما رابعًا فلأن السابق إلىٰ أفهام أهل اللغة من الخلود هو الدوام المؤبد.

قال امرؤُ[٢] القيس[٣]:

---

(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

(٢) (وقال امرء) في النسخة (ب، ج).

(٣) **امْرُؤُ القَيْس** (نحو ١٣٠ - ٨٠ ق هـ = نحو ٤٩٧ - ٥٤٥ م): امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار: أشهر شعراء العرب علىٰ الإطلاق. يماني الأصل. مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن. اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل حندج وقيل مليكة وقيل عديّ. وكان أبوه ملك أسد وغطفان. وأمه أخت المهلهل الشاعر، فلقنه المهلهل الشعر، فقاله وهو غلام، ثار بنو أسد علىٰ أبيه وقتلوه، فبلغ ذلك امرأ القيس وهو جالس للشراب فقال: رحم الله أبي! ضيعني صغيرًا وحملني دمه كبيرًا، فلم يزل حتىٰ ثأر لأبيه من بني أسد، وقال في ذلك شعرًا كثيراً. وكانت حكومة فارس ساخطة علىٰ بني آكل المرار (آباء امرئ القيس) فأوعزت إلىٰ المنذر (ملك العراق) بطلب امرئ القيس، فطلبه، فابتعد، وتفرق عنه أنصاره، فطاف قبائل العرب حتىٰ انتهىٰ إلىٰ السموأل، فأجاره. فمكث عنده مدة. ثم رأىٰ أن يستعين بالروم علىٰ الفرس. الأعلام (٢/ ١١).

فوعده ومطله. ثم ولاه.

أَلا عِم[١] صَباحــًا أَيُّها الطَلَلُ[٢] البالي ❊ وَهَل يَعِمَن[٣] مَن كانَ في العُصُرِ الخالي

وَهَــل يَعِمَــن[٤] إِلّا سَــعيدٌ مُخَلَّــدٌ ❊ قَليــلُ الهُمــومِ مــا يَبيــتُ بِأَوجــالِ[٥]

وقال لبيد[٦]:

لَــو كانَ لِلنَفسِ اللَجوجِ[٧] خُلودُ[٨]

---

(١) (انعم) في النسخة (أ، ب).

(٢) (الطلد) في النسخة (ب).

(٣) (نعمر) في النسخة (ج).

(٤) (نعمر) في النسخة (ج).

(٥) بحر الطويل.

(٦) لَبِيد العَامِري (٠٠٠ - ٤١هـ = ٠٠٠ - ٦٦١م): لَبِيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري: كان من فحول شعراء الجاهلية، وهو القائل: [من الطويل]

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل ❊ وكلّ نعيم لا محالة زائل

أدرك الإسلام، ووفد على النبي صلّى الله عليه وآله ويعد من الصحابة، ومن المؤلفة قلوبهم. وترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتًا واحدًا، هو:

ما عاتب المرء الكريم كنفسه ❊ والمرء يصلحه الجليس الصالح

وهو أحد أصحاب المعلقات. ومطلع معلقته:

عفت الديار محلها فمقامها ❊ بمنىً، تأبد غولها فرجامها.

الأعلام، (٥/ ٢٤٠)؛ خزانة الأدب للبغدادي (١: ٣٣٧ – ٣٣٩) ثم (٤/ ١٧١ – ١٧٦)؛ ومطالع البدور (١/ ٥٢)؛ وسمط اللآلي ١٣؛ وحسن الصحابة في شرح أشعار الصحابة، علي فهمي الموستاري. طبع بالآستانة ١٣٢٤هـ، ص٣٥٠؛ وآداب اللغة (١/ ١١١)؛ والشعر والشعراء ٢٣١ – ٢٤٣؛ وصحيح الأخبار صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار، محمد بن عبد الله بن بليهد النجدي، طبع في مصر ١٣٧٠ - ١٣٧٢هـ، (١/ ٩)؛ قلادة النحر (١/ ٣٧٦).

(٧) (اللموح) في النسخة (ب).

(٨) البيت من بحر الكامل، وهو الشطر الثاني، والبيت كاملًا هو:

وَغَنيتُ سَبتًا قَبلَ مُجرىٰ داحِسٍ ❊ لَــو كانَ لِلنَفسِ اللَجوجِ خُلودُ

والبيت من قصيدة مطلعها:

قُضِيَ الأُمورُ وَأُنجِزَ المَوعودُ ❊ وَاللَهُ رَبّي ماجِدٌ مَحمودُ

ديوان لبيد بن ربيعة، بشرح الطوسي، للشاعر الفارس الصحابي لبيد بن ربيعة بن مالك ﵁، تحقيق الدكتور حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، لبنان، ص ٣٥؛ ولسان العرب (٢/ ٣٧)، المعجم المفصل في شواهد العربية، د. إميل بديع يعقوب، (٢/ ٢٩١).

فثبت بما ذكرناه[١] أن هذه الآيات دالة علىٰ الخلود الذي هو الدوام المؤبد.

الوجه الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝١٤ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝١٥ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الإنفطار: ١٤-١٦].

ووجه استدلال بهذه الآية أن صريحها دال علىٰ أن الفُجّار لا يغيبون عن النار.

فنقول: لو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها وهذا مناقض لصريح الآية ونصها فيجب أن يكون باطلًا.

الوجه الثالث: أنا نقول: قد تقرر أن هذه الآيات دالة علىٰ خلود الكفار في النار لا محالة فيجب أن تكون دالة علىٰ خلود الفساق، والجامع بينهما أن هذه الآيات متناولة للفريقين في عموم الوعيد فإذا وجب القطع بخلود أحدهما وجب القطع بخلود الآخر من غير فرق بينهما.

وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها.

اعلم أن القائلين بانقطاع عقاب الفساق من المرجئة وغيرهم يوردون علىٰ هذا المسلك أسئلة ونحن نوردها ونبين كيفية الانفصال عنها **وجملتها ثلاثة**:

السؤال الأول: قولهم: إن هذه الدلالة التي حررتموها علىٰ هذه الأوجه الثلاثة مبنية علىٰ أن للعموم صيغة، ونحن لا نسلم ذلك، بل نقول: إن هذه الألفاظ كلها خاصة غير مستغرقة، وإذا كان الأمر كما قلناه[٢]: لم يكن ما أوردتموه من الآيات الدالة علىٰ الخلود مقيد بخلود الفاسق من أهل الصلاة لأنها غير متناولة لهم لكونها خاصة، فيبطل ما عولتم عليه.

وجوابه: أنَّا قد قررنا فيما سلف أن للعموم صيغة وذكرنا فيه قولًا مقنعًا فأغنىٰ ذلك عن إعادته.

---

(١) (ذكرنا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (قلنا) في النسخة (ب، ج).

السؤال الثاني: هب أنَّا سلمنا أن للعموم صيغة كما زعمتم ولكنا نقول: إن الخلود يُطلق ويراد به طول المكث مع الدوام المؤبد، وقد يراد به طول المكث مع الانقطاع، فما دليلكم علىٰ أن المراد بالخلود في هذه الآيات هو الدوام المؤبد؟ فبينوا ذلك ليتم ما ذكرتموه.

وجوابه من وجهين:

أما أولًا: فقد قررنا في أول هذا المسلك أن لفظ الخلود موضوع للدوام المؤبد واستشهدنا عليه بما تلوناه من تلك الآيات وأيدناه بالأبيات الشعرية وذكرنا أنه المستعمل في لسان أهل اللغة فلا نعيده.

وأما ثانيًا: فلأنا قد اتفقنا علىٰ أن لفظ الخلود يفيد المكث مطلقًا، فقولكم: من بعد ذلك أنه مقيد بالانقطاع تَحكُم باشتراط هذا القيد من غير دلالة فلا يكون مقبولًا.

السؤال الثالث: ثم إنَّا إن سلمنا أن الخلود يفيد الدوام المؤبد ولكنه معارض بالآيات الواردة في الوعد الدالة علىٰ الخلود كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ[1] كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [الكهف: ١٠٧-١٠٨]، فليس اندراجهم تحت الآيات الدالة علىٰ الخلود في النار بأحق من اندراجهم تحت الآيات الدالة علىٰ خلودهم في الجنة.

وجوابه: أنَّا قد أوضحنا أن اندراجهم تحت الآيات الدالة علىٰ خلودهم في النار أولىٰ بما ذكرناه في عمومات الوعيد فلا وجه لإعادته فبطل ما تمسكوا به.

المسلك الثاني: دلالة مركبة من العقل والشرع:

وحاصلها: أنَّا نقول: العفو عن الفساق[2] يؤدي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال، فالقول: بالعفو عليهم يكون محالًا.

---

(١) - {الجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ في النسخة (ب، ج).
(٢) (الفساد) في النسخة (ب).

وإنما قلنا: «إن العفو عن الفساق يؤدي إلىٰ المحال»، فلأن الله تعالىٰ لو عفا[1] عنهم؛ لكان لا يخلو حالهم بعد خروجهم عن النار: إما أن يُميتهم الله أو لا.

ومحال أن يُميتهم: لأن الإجماع قد انعقد علىٰ أنه لا موت لأحد بعد القيامة، وإن لم يميتهم: فلا يخلو حالهم إما أن يدخلوا الجنة، أو يدخلوا النار، أو دارًا ثالثة غيرهما، ومحال أن يدخلوا النار لأن الله تعالىٰ إذا عفا[2] عنهم فقد[3] أسقط عنهم العقوبة، فلا يجوز إدخالهم النار لأن ذلك يكون ظلمًا.

ومحال أن يدخلوا دارًا ثالثة غير الجنة والنار: لأن الإجماع منعقد علىٰ أنه لا دار ثالثة بين الجنة والنار.

ومحال أيضًا أن يدخلوا الجنة: لأنهم لو دخلوها لكان لا يخلو حالهم: إما أن يكونوا مثابين أو متفضلًا عليهم، ومحال أن يكونوا مثابين، لأن التفضل بالثواب من غير استحقاق يكون قبيحًا، ومحال أن يكون متفضلًا عليهم أيضًا لأن الإجماع علىٰ أنه لا بد من[4] تميّز[5] المُكلَفين في الجنة عن غير المُكلَفين كالصبيان والمجانين، فقد وضح لك بما ذكرنا أن العفو عن الفساق يؤدي لأمور محالة؛ بعضها معلومة استحالته عقلًا، وبعضها معلوم شرعًا.

وإنما قلنا: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا ظاهر لأنه[6] لو كان صحيحًا؛ لم يؤد إلىٰ محال، فوجب القطع بخلودهم في النار.

فهذا ملخص ما عوّل عليه قاضي القضاة في تقرير هذا المسلك في كتابه «المغني» وبالله التوفيق.

---

(١) (عفىٰ) في النسخة (ج).
(٢) (عفىٰ) في النسخة (ج).
(٣) (قد) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لابدم) في النسخة (ب).
(٥) -(تميز) في النسخة (ب، ج).
(٦) (الانه) في النسخة (ب)، (لايه) في (ج).

المقام الثاني في ذكر شبههم:

واحتــج المنكــرون للخلود مــن المرجئــة وغيرهم بأمــور وأقوىٰ مــا اعتمدوه شُبه ثلاث:

الشبهة الأولىٰ: الشفاعة: ومحصول كلامهم هو أن الأمة قد أجمعت علىٰ وجود الشـفاعة المقبولة لنبينا صلىٰ الله عليه وآله، فلا يخلو تأثيرها إما أن يكون في زيادة المنافع أو في إسـقاط المضار، والأول: باطل، وإلا لزم أن نكون شـافعين للرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا سئلنا[١] الله تعالىٰ أن يرفع درجته، وأن يزيد في كرامته، ويعطيه الوسيلة التي وعده، وهذا باطل بالاتفاق. فإذا بطل وجب أن يكون تأثير الشفاعة في إسقاط المضار، وذلك يدل علىٰ إسقاط العقوبة وانقطاعها وهو المقصود، فهذا محصول كلام الرازي في كتابه «النهاية» في تقرير الشفاعة ودلالتها علىٰ انقطاع العقوبة.

والجواب عن هذه الشبهة نجريه علىٰ مسالك ثلاثة: الرد[٢] والإبطال والإلزام.

المسلك الأول: الرد:

وحاصله أنا نقول: لا نسـلم أن الشفاعة موضوعها إسقاط المضار كما زعمتم، بل هي موضوعة لطلب المنافع كما هي موضوعة لإسقاط المضار، **وبيانه بوجهين:**

أما أولًا: فالشعر: وأنشد المتكلمون:

فَـذاكَ فَتـىً[٣] إن تَأتِـهِ[٤] لِصَنيعَـةٍ ❊ إِلـــىٰ مالِـــهِ لا تَأتِــهِ بِشَـفيعِ[٥]

فسماه شفعيًا لطلب النفع

---

(١) (سالنا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (والرد) في النسخة (ج).

(٣) (فتا) في النسخة (ب).

(٤) (حيته) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) البيت من بحر الطويل، وهو من قصيدة للحطيئة مطلعها:

بَيَّنــتُ مــا فيــهِ بِخَفّــانَ إِنَّنــي ❊ لَذو فَضلِ رَأيٍ في الرِجالِ سَريعِ.

الحماسة البصرية، علي بن أبي الفرج بن الحسن، صدر الدين، أبو الحسن البصري تحقيق: مختار الدين أحمد، عالم الكتب، بيروت، (١/ ١٨٣)

وأما ثانيًا: فمن حيث العُرف:

ولهذا يقال: شفع فُلان لغيره إلىٰ الأمير[1] ليعطيه ولاية؛ ويخلع عليه خُلعة نفيسة، كما يقال: شفع له ليطلقه عن السجن ويحله عن القيد، ولهذا يُسمّون الكتب لطلب المنفعة شفاعة، فدل ما ذكرناه علىٰ أن موضع الشفاعة طلب المنفعة أيضًا كدفع المضرة.

فأما قولهم: «لو كانت الشفاعة لطلب المنفعة لكنا شافعين للنبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ»، فهو فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأن الرتبة عندنا متغيرة في حق الشفيع بمعنىٰ أنه يجب أن يكون أعلىٰ[2] رتبة من المشفوع له، فإذا تقرر هذا فنحن وإن طلبنا من الله تعالىٰ زيادة الإكرام للنبي فإنا لا نكون شافعين له لمّا كان أعلىٰ[3] حالًا وأعظم درجة عند الله.

وأما ثانيًا: فلأن طلب المنافع إنَّمَا يكون شفاعة؛ إذا كانت تلك المنافع إنَّمَا تُفعل من أجل الشفاعة، والله تعالىٰ يكرمه ويرفع درجته سواء سألنا إكرامه أو لم نسأله. فلهذا لم يكن سؤالنا لإكرامه شفاعة له، ولهذا فإن الخليفة إذا عزم أن يعقد لولده ولاية بلده؛ ثم حثه بعض الخواص من وزارءه[4] علىٰ ذلك؛ وقد كان الخليفة يفعل ذلك لا محالة. سواء حثه أو لم يحثه، وقصد الوزير بذلك التقرب إلىٰ الخليفة فإنه لا يكون شفعيًا لابنه في حصول تلك المنفعة فهكذا ما قلناه.

المسلك الثاني: الإبطال:

وتقريره: أنَّا وإن سلمنا أن الشفاعة لا تكون بجلب المنفعة، ولكن ها هنا ما يدل علىٰ أنها لا تكون لإسقاط المضرة. وذلك أمور ستة:

---

(١) (الامر) في النسخة (أ)، (الامام) في (ب، ج).
(٢) (اعلا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (اعلا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (ورايه) في النسخة (ب، ج).

أمـا أولًا: فقوله تعالىٰ: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ١٨﴾ [غافر: ١٨]، فالله تعالىٰ نفىٰ أن يكون للظالمين شفيع يُطاع علىٰ جهة الاستغراق، فلو كان لهم شفيع لكان ردًا للآية وتكذيبًا لها.

لا يقال: إنَّا نقول: بموجب الآية، فإنه ليس لهم في الآخرة شفيع يُطاع لأن المُطاع فوق المُطِيع، والله تعالىٰ ليس فوقه أحد.

لأنا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأن «المطيع» في اللغة: مَن فعل ما أراده الغير، والرتبة غير معتبرة كما قررناه في الإرادة ويؤيده قول سويد:

« **رُبَّ مَن أَنضَجتُ**»[١]، وقد أوردناه هناك شاهدًا عليه فلا وجه لتكريره.

وأما ثانيًا: فلأن حمل الآية علىٰ هذا التأويل إخلاءً لها[٢] عن الفائدة لأن كل أحد يعـرف أنه ليس في الوجود أحد يطيعـه[٣] الله لأن كل من عرف الله عرف بالضرورة أنـه ليس فوقـه أحد، وكل من لم يعـرف الله فإنه لا يمكنه أن يعـرف هل فوقه أحد أم لا؟ فحمل الآية علىٰ هذا التأويل إخراج لها عن فائدتها فيجب أن يكون باطلًا.

وأمـا ثالثًا[٤]: فقولـه تعالىٰ: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ[٥] مِنۡ أَنصَارٍ﴾ [البقـرة: ٢٧٠]، فلو شـفع النبـي صلـىٰ الله عليه[٦] للفسـاق لكان ناصـرًا لهـم، لأنه لا يضـره أعظم من خلاصهم عن النار.

وأما رابعًا[٧]: فقوله: ﴿مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنۡ عَاصِمٖ﴾ [يونس: ٢٧].

وأما خامسًا[٨]: فقوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَنۡ حَقَّ عَلَيۡهِ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ١٩].

---

(١) سبق تخريجه في السفر الثاني.
(٢) (احلالها) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يعطيه) في النسخة (ب).
(٤) (ثانيا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (للظامن) في النسخة (ب).
(٦) (صلىٰ عليه) في النسخة (أ)، +(وآله) في (ج).
(٧) (ثالثًا) في النسخة (أ)، (ثانيًا) في (ب، ج).
(٨) (رابعا) في النسخة (أ، ب، ج).

وأما سادسًا[١]: فقوله تعالىٰ إخبارًا عن الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وإذا لم يحسن ذلك في حق الملائكة لم يجز للأنبياء أيضًا ضرورة، إذ لا قائل بالفرق.

وأما سابعًا[٢]: فقد روي عن النبي ﷺ: {**لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي**}[٣]، فبطل بما ذكرناه أن تكون الشفاعة للفساق.

---

(١) (خامسا) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (سادسًا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) قال ﷺ {**إني اختبأت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**}. أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وأحمد (١٣٢٢٢).

قال العراقي: رواه الشيخان من حديث أبي هريرة «لكل نبي دعوة وإني خبأت دعوتي شفاعة لأمتي» ورواه مسلم من حديث أنس، وللترمذي من حديثه وصححه وابن ماجة من حديث جابر {**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**} اهـ.

قلت: لفظ الصحيحين من حديث أبي هريرة «لكل نبي دعوة يدعو بها فأريد أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة» وقد رواه أحمد كذلك وفي لفظ لمسلم من حديث جابر {**لكل نبي دعوة قد دعا بها في أمته وإني قد خبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة**} ورواه كذلك أحمد وابن خزيمة ولفظ لمسلم من حديث أبي هريرة {**لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة**} ورواه كذلك الترمذي وابن ماجة وفي لفظ للشيخين من حديث أبي هريرة {**لكل نبي دعوة دعا بها في أمته فاستجيب له وإني أريد إن شاء الله أن أدخر دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة**} وفي لفظ لمسلم {**لكل نبي دعوة مستجابة يدعو بها فيستجاب له فيؤتاها وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة**} وأما حديث شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فقد رواه أنس وجابر وابن عمر وكعب بن عجرة وابن عباس فحديث أنس رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح غريب وابن أبي عاصم والبزار وأبو يعلىٰ وابن خزيمة وابن حبان وصححاه والطبراني والحاكم وصححه والبيهقي وقال إنه إسناد صحيح والضياء في المختارة كلهم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن ثابت عنه ورواه أيضًا أحمد وأبو داود وابن خزيمة والبيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس بلفظ {**الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي**} ورواه البيهقي من طريق يزيد الرقاشي عن أنس بلفظ {**قلنا: يا رسول الله لمن تشفع قال لأهل الكبائر من أمتي وأهل العظائم وأهل الدماء**} ومن طريق زياد النميري عن أنس بلفظ {**إن شفاعتي أو إن الشفاعة لأهل الكبائر**} وأما حديث جابر فرواه الطيالسي والترمذي وابن ماجة وأن خزيمة وابن حبان والحاكم في صحاحهم والبيهقي وأبو نعيم في الحلية والضياء كلهم من طريق زهير بن محمد عن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عنه وقد رواه عن زهير عمرو بن أبي سلمة ومحمد بن ثابت البناني والوليد بن مسلم وأما حديث =

المسلك الثالث: الإلزام:

وتوجهه من وجهين:

أما أولًا: فنقول: أجمعت الأمة علىٰ أنه ينبغي لكل مسلم أن يرغب إلىٰ الله تعالىٰ في أن يجعله من أهل الشفاعة. فلو كانت الشفاعة لا يستحقها إلا أهل الكبائر، ومن مات مُصرًّا عليها للزم أن نكون سائلين الله تعالىٰ أن يجعلنا من أهل الكبائر، وأن يُمتنا مُصرّين عليها وهذا باطل.

وأما ثانيًا: فلأن الأمة مجمعة علىٰ أن الرجل إذا حلف بالله ليفعلن ما يستحق به شفاعة الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فلو كانت الشفاعة لا يستحقها إلا أهل الكبائر لكان إذا أراد البر في يمينه يلزم[1] أن يؤمر[2] بفعل الكبائر ليكون مُستحقًا للشفاعة، وهذا محال، فبطل ما تعلقوا به في هذه الشبهة لما حققناه.

= ابن عمر فرواه الخطيب في التاريخ وأما حديث كعب بن عجرة ذكره في أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله ﷺ للإمام الدارقطني، المؤلف: أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني، المحقق: محمود محمد محمود حسن نصار / السيد يوسف، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، برقم (٩٨٥– ١٣٠٨)، والخطيب في التاريخ وفي البعث للبيهقي من طريق الشعبي قال {**قلت: يا رسول الله الشفاعة الشفاعة فقال شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**} وأما حديث ابن عباس فرواه الطبراني في الكبير وقد روىٰ عن أبي الدرداء ولكن بلفظ «الذنوب» بدل «الكبائر» ورواه الخطيب في التاريخ ولفظه {**شفاعتي لأهل الذنوب من أمتي قال أبو الدرداء وإن زنىٰ وإن سرق قال نعم وإن زنىٰ وإن سرق علىٰ رغم أنف أبي الدرداء**}. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، ٢٢٠٥.

وفي بحار الأنوار (عن أبي جعفر عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال: قال رسول الله صلىٰ الله عليه وآله: {**لا ينال شفاعتي من استخف بصلاته**} (٨١/ ٢٤١)، وذكر الريشهري في ميزان الحكمة عن الإمام الصادق (عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) – لما أمر باجتماع قرابته حوله وقد حضرته الوفاة –: إن شفاعتنا لن تنال مستخفًا بالصلاة، (٥/ ٦٨).

وعلىٰ هذا فإن قول النبي {إختبأت شفاعتي لأهل الكبائر} كلام عام، وحديث {لا ينال شفاعتي أهل الكبائر} كلام خاص يُحمل علىٰ ما ذكره الإمام الصادق، وبهذا يمكن أن يزول التعارض إذا حُمل الخاص علىٰ العام كما هو مقرر في قواعد الأصول.

(١) –(يلزم) في النسخة (أ، ب). (٢) (يوم) في النسخة (ب).

الشبهة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا[1] ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ ١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [هود: ١٠٦-١٠٧]، قالوا فالله علّق عقوبتهم بدوام السماء والأرض وهما منقطعان لا محالة. وفي هذا دلالة علىٰ انقطاع عقوبتهم وهذا هو مطلوبنا.

والجواب من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلأنا قد دللنا بما سلف علىٰ خلود الفساق فإذا ورد ما يُخالف ما قدمناه وجب تأويله، وتأويل هذه[2] الآية أن عقابهم عُلّق بدوام السموات والأرض علىٰ جهة التبعيد لا التوقيت، وهذا كثير في لسانهم نحو قولهم: «لا أفعل هذا ما جرىٰ[3] كوكب[4]؛ وما لاح بارق»، وغرضهم بذلك التبعيد.

وأما ثانيًا: فنعارضهم بالكفار، وهو أن الآية إن دلت علىٰ انقطاع عقوبة الفساق لتدل علىٰ انقطاع عقوبة الكفار أيضًا، لأن الشقاوة عامة في حقهم جميعًا ولا قائل: بأن عقوبة الكفار منقطعة.

وإنما يحكىٰ الخلاف عن جمع من الكرّامية وشذوذ من أهل خراسان زعموا أنه لا معنىٰ للخلود وهذا خطأ عظيم، ورد لما هو معلوم بالضرورة من دين صاحب الشريعة فيجب القطع ببطلانه.

وأما ثالثًا: فهو أن تعليق عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض إن دل علىٰ[5] انقطاع عقوبتهم ليدلن علىٰ انقطاع[6] عقوبة السعداء لأن[7] الله تعالىٰ علّق دوامهما جميعًا بدوام السموات والأرض، ولا قائل: بانقطاع عقوبة السعداء فيجب مثله

(١) (واما) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) +(هذه) مكررة في النسخة (ب).
(٣) (حر) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (كولب) في النسخة (أ).
(٥) (بدوام السموات والأرض إن دل علىٰ) نهاية اللوحة رقم (٥٧/ أ) في النسخة (أ).
(٦) (انقطاع عقوبتهم ليدلن علىٰ انقطاع) بداية اللوحة رقم (٥٨/ ب) في النسخة (أ).
(٧) (لس) في النسخة (أ).

في حق الأشقياء فبطل ما تعلّق به هؤلاء من هذه الآية وغيرها من الآي وموضع تفصيلها كتب التفسير.

الشبهة الثالثة: حكىٰ قاضي القضاة في كتابه «المغني» عن شذوذ المرجئة شنعوا علينا في القول بالخلود لأهل الكبائر، وقالوا: كيف يجوز فيمن أتىٰ بما يلزمه من الإيمان بالله تعالىٰ وبرسوله واليوم الآخر واستعماله[١] للكلفة والكد طول عمره وأتىٰ بجميع الطاعات، وعمل بما يعتد به عقلًا وشرعًا، واستكثر من فعل الخيرات أن يُخلّد في نار جهنم أبد الآبدين، ودهر الداهرين، لشربه جرعة من خمر، أو سرقة عشرة دراهم؟ فهذا مما ينكره العقل ويناقض الحكمة ويُبطلها، فيجب القطع ببطلان الخلود كما ذكرناه.

والجواب عن هذه الشناعة التي ذكروها من أوجه:

أما أولًا: فلأن ما زعموه في هذه الشبهة يقضي[٢] بالقطع علىٰ أن أهل الكبائر من أهل الجنة مطلقًا ولا يجوز دخولهم النار أصلًا وليس هذا مذهبًا للمنكرين للخلود.

وبيانه: أنهم إذا جوّزوا أن يكونوا في النار الأوقات الطويلة، جاز ما هو أكبر، ولم يكن بعض الأوقات أولىٰ من بعض، وهذا يوجب عليهم إما دوام العقاب والخلود كما قلناه، وإما زوال العقاب أصلًا، والمنع من دخولهم النار، وهذا محال كما قررناه علىٰ من يقطع بأنهم لا يدخلون النار.

وأما ثانيًا: فهذا معارض بالكفار، فإن من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر وآتىٰ بجميع أنواع البر ثم استخف برسول الله ﷺ[٣] أو جحد آية من كتاب الله، كيف يليق بالحكمة خلوده في النار؟ فإن جاز خلوده مع ما ذكرناه فيجب مثله في حال الفاسق من غير فرق.

---

(١) (واستعمال) في النسخة (ب).
(٢) (يفضي) في النسخة (ب).
(٣) -(صلىٰ الله عليه وسلم) في النسخة (أ).

وأما ثالثًا: فنقلب[١] عليهم هذه الصورة التي أوردوها، ونقول: كيف يحسن فيمن آمن بالله وأقرّ برسوله، ودان بالتوحيد وعمل الأعمال الصالحة، ثم استحل جرعة من خمر أن يخلد في نار جهنم أبد الآبدين، فإن مثل هذا لا يسوغ في العقل ولا يليق بالحكمة. فإذا جاز هذا ولا بد لهم من الاعتراف به، جاز أيضًا في حق الفساق[٢] فليس إلا إطراح هذا التشنيع والقطع بما دلت عليه الأدلة الشرعية؛ في دوام الخلود في حق الكفار والفساق -كما قررناه من قبل- وهو الذي عليه المسلمون وأحسب أن هذا المذهب لا يصدر إلا عن رد وجحد وعناد وتكذيب لما ورد عن صاحب الشريعة؛ وغيره من الأنبياء صلوات الله عليهم، ولهذا يسرون هذا المذهب في أنفسهم. ولا يُطلعون عليه أحد لفساده وإغراقه في الكفر والإنكار.

فهذا هو الكلام علىٰ «الفصل الأول» في «ذكر الأمور المستحقة بالأفعال»، وقد أطلنا في تقريره بعض الإطالة لاحتماله لما ذكرناه.



(١) (فنقلت) في النسخة (ب)، (فيقلب) في (أ، ج).

(٢) (الفاسق) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثاني
في بيان الأمور المزيلة لما استحق بالأفعال

اعلم أنَّا قد ذكرنا في الفصل الأول جُملة الأمور المستحقة بالأفعال، وفصلّناها تفصيلًا شافيًا، والذي نتصدىٰ لذكره في هذا الفصل؛ هو الكلام فيما يزيل تلك الاستحقاقات ويرفعها، وقبل الخوض في ذلك نذكر استحالة اجتماع[1] استحقاق الثواب واستحقاق العقاب. وتنافيهما ليتحقق أن أحدهما مزيل للآخر.

فنقول: الحال في تنافي الثواب والعقاب واستحالة الجمع بينهما؛ كالحال في المدح والذم، فكما[2] استحال الجمع من المدح والذم لتنافي أحوالهما؛ فهكذا الحال في الثواب والعقاب وكل ما لا يصح فعله لا يصح استحقاقه.

وإنما قلنا: «إن المدح والذم يتعذر فعلهما ويستحيل»، فهذا معلوم بالضرورة فإنا الواحد منا يستحيل أن يكون رافعًا لمنزلة الغير بالمدح، وواضعًا لها بالذم في حالة واحدة، وإنما يتعذر ذلك ويعلم استحالته ببديهة العقل وضرورته باعتبار اجتماع شرائط أربع:

أولها: أن يكون المادح والذام واحدًا، فإن تغايرا لم يلزم ذلك، ولم يتعذر فعلهما. إذ لا يستحيل في الواحد أن يكون مُستحقًا للذم من إنسان، والمدح من إنسان آخر غيره.

وثانيها: أن يكون الممدوح والمذموم واحدًا، إذ لا يستحيل أن يكون أحدنا مُستحقًا للمدح وغيره مُستحقًا للذم.

وثالثها: أن يكون الوقت واحدًا، إذ لا يستحيل في حق إنسان أن يكون مُستحقًا للمدح في وقت والذم في وقت آخر.

---

(١) (اجماع) في النسخة (أ، ب). (٢) (وكما) في النسخة (ب).

ورابعها: أن يكون الفعل واحدًا، فإنه لا يستحيل في العقل أن يكون أحدنا مُستحقًا للمدح علىٰ فعل؛ والذم علىٰ فعل آخر.

فلا بد من أن تكون الجهة واحدة في حقهما، ليصح التنافي فإذا كملت[١] هذه الشروط كلها؛ استحال اجتماعهما وتعذر استحقاقهما جميعًا لما ذكرناه. فإذا وجبت هذه القضية في المدح والذم وجب ثوبتها في حق الثواب والعقاب، لأن:

أحدهما: يُستحق علىٰ جهة التعظيم وهو الثواب.

والآخر: يُستحق علىٰ جهة الإهانة وهو العقاب، واستحالة تعظيم أحدنا لغيره وإهانته في وقت واحد محال، فلهذا وجب القضاء باستحالة استحقاقهما جميعًا.

وإنما قلنا: «إنه إذا تعذر فعلهما تعذر استحقاقهما»، فلأن الاستحقاق مبني علىٰ صحة الفعل لأن فائدة[٢] وجوب أمرًا وحسنه لأمر متقدم لولاه لم يكن واجبًا ولا حسنًا، فإذا كان فعلهما متعذرًا كان استحقاقهما محالًا أيضًا، وسيأتي لهذا الكلام مزيد إيضاح في الإحباط والتكفير.

فثبت بما ذكرنا استحالة اجتماع الاستحقاقين.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر الأسباب المؤثرة في زوال العقاب. ثم نردفه بالكلام في الأسباب المؤثرة في زوال الثواب أيضًا فهاتان مسألتان اشتمل عليهما هذا الفصل.

۞ المسألة الأولى: في ذكر الأسباب المزيلة للعقاب:

اعلم أن جُملة ما يزيل العقاب بعد استحقاقه وثبوته للعصاة أسباب ثلاثة:

السبب الأول: **التوبة**: فنقول الأصل في مفهوم التوبة ومعقول حقيقتها هو الندم، لأنه الذي يتعلق بالأمور الماضية والمعاصي السابقة، وهو الغاية[٣] في تلافي ما

---

(١) (كلمت) في النسخة (ب).　(٢) (فائدته) في النسخة (ج).
(٣) (ابعانه) في النسخة (ب، ج).

قد كان فرط وتداركه وعليه التعويل في إسـقاط العقوبة المسـتحقة، ثم هل يُعتبر في معناهـا العزم علىٰ ألا يعـود إلىٰ أمثال تلك القبائح أو لا يعتـبر؟ ثم إن اعتُبر العزم فهل يكون جزءً[١] من مفهوم التوبة أو شرطًا فيها؟ فيه خلاف سنحكيه في التوبة فإذا فعـل المُكلَف المعصية؛ وأقدم عليها؛ ثم تـاب وندم علىٰ ما فات منه وفرط وبذل جهـده في تلافي مـا كان قد وقع منه؛ فإنه يصير في الحكـم لأجل ندمه كأنه لم يفعل تلك المعاصي أصلًا.

فـإذا كان لو لم يفعل تلك[٢] المعاصي لا يسـتحق عقابًـا، فهكذا الحال إذا تاب عنها وندم؛ لا يَسـتحق عقابًا أيضًا، لأنه قد تقرر في العقل اسـتحالة ألا يفعل ما قد كان فعلـه لتعـذره في نفسـه، وليس في وسـعه إلا النـدم وإبداء[٣] العذر في سـقوطه فوجب أن يكون توبته مُسقطة لما قد كان استحقه من العقوبة.

فهـذا الذي لخصناه هو الذي يذهـب إليه أئمة الزيديـة والجماهير من المعتزلة فإنهـم لا يختلفـون في كون العقاب يَسـقط عند فعل التوبة فإنمـا وقع اختلافهم في كيفيـة السـقوط. فمنهم من قال إن التوبة مسـقطة للعقوبة بنفسـها. وزعم قوم أنها تسقط العقوبة بالثواب المستحق عليها. وصار صائرون إلىٰ[٤] أن[٥] العقاب يسقط عند فعل التوبة تفضلًا من الله تعالىٰ لا بالتوبة. وسنورد هذه الأقوال[٦] ونذكر حقائق التوبة ونشرح أحكامها ونُفصّل بالقول فيها ونُفردها بكلام يخصها بمشيئة الله.

السبب الثاني في إسقاط العقوبة بثواب مثلها أو أكثر:

اعلم أن العقوبة كما تسـقط بالتوبة كما شـرحناه، فإنها تسقط أيضًا بثواب مثلها أو أعظم منها.

---

(١) (جزا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (بتلك) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وابلا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) +(الىٰ) مكررة في النسخة (أ).
(٥) -(أن) في النسخة (أ، ب).
(٦) ([redacted]) في النسخة (أ)، (وسنوردها بالاقوال) في (ب).

ودليلنا علىٰ ذلك: هو أنَّا نعلم بالضرورة أن من أخذ من دواة غيره مِدةً، أو كسر له رأس قلم، ثم إنه أعطاه من الأمور النفيسة، واصطنع إليه الصنائع العظيمة، فإن هذه الإساءة تكون مُكفرةً في جنب[١] هذه الإحسانات الجزيلة، ونعلم بالضرورة أنه لا يستحق ذمًا علىٰ هذه الإساءة ولا وجه لذلك إلا تقدم هذه الإحسانات. فعلمنا أنها بأنفسها مكفرةً لتلك الإساءة. وهذا هو الذي تعتمده أئمة الزيدية وجمهور المعتزلة، وإنما يخالف فيه من لا يقول بالإحباط والتكفير بين الطاعة والمعصية وبين الثواب والعقاب كما سنقرره عند الكلام عليهم فيه.

وهذا الذي ذكرناه ها هنا من تكفير الطاعة للمعصية إنَّمَا يكون في المعصية الصغيرة. فأما إذا كانت المعصية في نفسها كبيرة فإن الطاعة لا تكون مُكفرةً لعقابها أصلًا بل يكون ثوابها منحبطًا مهما كان مُصّرًا عليها، لأنَّا نعلم قطعًا مِن تصرف الشرع أن مَن شرب جرعة مِن خمر أو سرق عشرة دراهم وكان عمره ألف سنة أو أكثر مواظبًا[٢] علىٰ فعل الخير وأنواع البر- فإنَّا نعلم أن الحد يجري عليه علىٰ سبيل الجزاء والنكال وهذا يدل علىٰ أن طاعاته لا أثر لها ولا تزن شيئًا-

نعم لو[٣] قدّرنا طاعة يستحق عليها ثوابًا يكون أعظم من العقاب المستحق علىٰ الكبيرة أو يساويه، ففي هذه الحالة لا يمتنع أن يكون ثواب تلك الطاعة مُكفرًا لعقاب هذه الكبيرة لا محالة لما ذكرناه.

السبب الثالث: في إسقاط العقوبة: وهو التفضل من جهة الله تعالىٰ بإسقاطها:

وهذا فيه خلاف قد حكيناه فيما سلف عن البغدادية. وقررناه بوجهين:

أحدهما: أن العقاب حق لله تعالىٰ علىٰ الخصوص فإليه[٤] إسقاطه.

---

(١) (حيث) في النسخة (ب، ج).
(٢) (مواصبا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (او) في النسخة (ب).
(٤) (واليه) في النسخة (ج).

وثانيهما: أن العفو إحسان، والإحسان حَسن أيضًا، فيجب أن يكون العفو حَسنًا. فلا وجه لتكريره، فهذه الأمور الثلاثة هي المؤثرة في إسقاط العقوبة من جهة الله تعالىٰ.

فأما سقوط العقاب بالشفاعة من جهة الرسول صلىٰ الله عليه وآله وسلم[١]، فهو مذهب المرجئة، وهذا فاسد عند الزيدية والمعتزلة وسنقرر فساده في الشفاعة[٢] بمشيئة الله تعالىٰ.

وهكذا الكلام علىٰ من يقول: إن العقاب يستحق منقطعًا، فإذا مضىٰ وقت استحقاقه سقط فيما بعده في الأوقات المستقبلة من غير أن يحتاج إلىٰ سبب يؤثر في إسقاطه، وهذا هو مذهب المرجئة وسيأتي فساد مقالتهم[٣] في الخلود[٤].

تنبيه:

اعلم أن العقاب إذا سقط بأحد هذه الوجوه الثلاثة فإن الذم الذي يكون من جهة الله تعالىٰ يتبعه[٥] في السقوط لا محالة، لأن المؤثر في ثبوت أحدهما هو المؤثر في ثبوت الآخر، والموجب لسقوط أحدهما هو الموجب لسقوط الآخر، فوجب إذا سقط أحدهما أن يسقط الآخر.

---

(١) (صلىٰ عليه وأله) في النسخة (أ).

(٢) كتب الناسخ بالهامش أمامها (وعد بها قدس الله روحه ولم يذكرها وهي المسألة الخامسة من مسائل الوعد والوعيد، وما ذكرها مستقلة كما ذكر غيرها من المسائل، وإنما ذكر طرفًا منها ردًا لكلام المرجئة في المقام الثاني في الشبهة الأولىٰ من شبههم، فسبحان من لا يسهو) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (مذهبهم) في النسخة (ج).

(٤) كتب الناسخ في الهامش حاشية: (وهذا أيضًا وعد به وقد قدمه رضىٰ الله عنه وأرضاه وتكلم عليه، ورد كلام المخالف في المسألة الرابعة في الخلود في هذا الجزء، فسبحان من لا يشغله شيء عن شيء) في النسخة (أ، ب)، (وهذا وعد به وقد قدمه وتكلم عليه، في المسألة الرابعة في الخلود في هذا الجزء، فسبحان من لا يشغله شيء عن شيء) في (ج).

(٥) (يمنعه) في النسخة (ب).

نعم اختلف الشيوخ في الذم الذي يستحقه المسيء هل يسقط إذا سقط العقاب بأحد تلك الوجوه الثلاثة أم لا؟ فيه خلاف. والذي ذهب إليه قاضي القضاة وشيخه أبو عبد الله البصري وجماهير البصريين أنه لا يسقط، وقالوا: إنه لا يمتنع أن يكون مُستحقًا للذم وهو من أهل الثواب. ومن الشيوخ من ذهب إلىٰ أن الذم يسقط تبعًا للعقاب. وزعم أنه يستحيل أن يحصل ثانيًا ويزول عقابه ويصير من أهل الثواب. إلا والذم[١] الذي يستحقه في الإساءة ساقط عنه.

والمختار عندنا ما ذهب إليه قاضي القضاة وغيره من الشيوخ.

ودليله هو أن ما كان مزيلًا للعقاب من تلك الوجوه الثلاثة فإنه غير مزيل لهذا الذم، وما كان مزيلًا لهذا الذم من الاعتذار إلىٰ المسيء إليه فإنه لا يزيل العقاب من جهة الله تعالىٰ. فإذا كان المزيل لأحدهما غير[٢] المزيل للآخر، جاز أن يثبت أحدهما وإن سقط الآخر.

❁ المسألة الثانية: في ذكر الأسباب المزيلة للثواب:

اعلم أنَّا قد ذكرنا أن الثواب يستحق علىٰ الطاعة ويجب ثبوته عند فعلها ودللنا عليه فيما سبق لكنه قد يطرأ[٣] علىٰ الثواب ما يزيل استحقاقه وجملة ذلك أسباب ثلاثة:

السبب الأول: هو الندم علىٰ فعل الطاعة لكونها طاعة، فهذا الندم إذا كان طارئًا علىٰ الثواب فإنه يزيل استحقاقه ويُصّيره[٤] كأنه لم يكن، ونظير ما قلناه هو الندم علىٰ فعل المعصية، فكما أن هذا الندم يُسقط عقاب المعصية ويزيله، فهكذا الندم علىٰ فعل الطاعة يزيل ثوابها ويسقطه؛ لأنهما مشتركان في أن[٥] كل واحدٍ منهما تلافٍ لما قد كان وقع وتداركه ويُصّيره كأن لم يكن.

---

(١) (والزام) في النسخة (ب).
(٢) (عن) في النسخة (ب).
(٣) (يطرو) في النسخة (أ، ج)، (يصرف) في (ب).
(٤) (ويصده) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(أن) في النسخة (ب).

السبب الثاني: في الأمور المزيلة للثواب وهو فعل المعصية التي يكون عقابها أعظم منه، وهذا ظاهر، فإن من يستحق الثواب العظيم ثم يفعل كبيرة، فإنها لا محالة تحبط ما كان مُستحقًا له من الثواب، ولهذا فإنه يجري عليه الحدود علىٰ جهة الجزاء والنكال، وليس يصير علىٰ هذه الحالة إلا وقد انحبط ثوابه الذي كان مُستحقًا له بالطاعة بارتكابه لهذه الكبيرة.

السبب الثالث: هل يسقط ثواب الواحد منًّا لأنه أسقطه بنفسه أم لا؟

فيه خلاف بين المعتزلة:

فالذي ذهب إليه الشيخان أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة أنه لا يجوز له إسقاطه.

وذهب **الشيخ أبو عبد الله البصري** أنه يجوز له إسقاطه، لأنه إليه[1] استيفاؤه وهو حقه، فيجوز له إسقاطه كسائر الحقوق التي يجوز له إسقاطها.

والمختار: ما ذهب إليه الشيخان لأن معنىٰ كون الثواب حقًا للمثاب، هو أن له استيفاؤه وأخذه، فإما أن يكون له التصرف فيه بالإسقاط فلا؛ كما نقوله: في مال اليتيم، فإنه علىٰ معنىٰ أن يستوفيه ويملكه، فأما أن له التصرف فيه بإسقاطه وإزالته عنه؛ فلا، لأن[2] المُكلَف كالمحجوز عليه، فلا يجوز له التصرف فيه بإسقاطه كما قلناه، فأما سقوط الثواب بإسقاط الله فهو محال، لأن الثواب حق للعبد علىٰ الله، يجب توفيره عليه، فلا يجوز إسقاطه لأنه يكون ظلمًا، والظلم قبيح، فلا يجوز إسناده إلىٰ الله كما مر بيانه.

واعلم أن كل ما سقط من الثواب والعقاب بالأسباب التي ذكرنا أنها مؤثرة في زوالهما وسقوطهما، فإنه لا يعود أصلًا بعد سقوطه، وإنما يعود منهما ما يعود بأسباب أخر متجددة تكون مؤثرة في ثبوتهما ويؤيد ما ذكرناه هو أن[3] ما

---

(١) (له) في (ج)، -(إليه) في النسخة (ب). (٢) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) -(أن) في النسخة (أ، ب).

يثبت من الثواب إنما ثبت[١] لأجل الطاعة، وهو قد انحبط بما استحقه علىٰ فعل المعصيـة مـن العقاب، وما ثبت[٢] من العقاب إنما ثبـت[٣] لأجل المعصية، وقد سقط بالتوبة.

فلهذا قلنا[٤]: إن كل ما سقط منهما لا يعود علىٰ حال، وهذا كله إنما يتم إذا قلنا: بالإحباط والتكفير، ودللنا عليهما.

فلنذكر الآن ما يتعلق بحقائق القول فيهما بمشيئة الله وعونه.



(١) (يثبت) في النسخة (ب، ج).

(٢) (يثبت) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يثبت) في النسخة (ب، ج).

(٤) +(قلنا) مكررة في النسخة (ب).

الفصل الثالث
في كيفية الإزالة لهذه الأمور المستحقة بالأفعال كالمدح والذم والثواب والعقاب

اعلم أن الكلام في كيفية الإزالة[١] في حال الثواب والعقاب إنما هو خوض في الإحباط والتكفير والموازنة وما يتعلق بها، وهو مبني علىٰ القول بأن الثواب يستحق علىٰ الطاعة، وأن العقاب يستحق علىٰ المعصية، وأنهما متنافيان[٢]، وأنه يستحيل الجمع بينهما، وهذا كله قد مضىٰ تقريره.

وقبل الخوض في ما يتعلق بأحكام الإحباط والتكفير نذكر ماهيتهما، فنقول:

أما الإحباط فمعناه[٣]: هو «زوال ما يستحق علىٰ الطاعة من الثواب أو يعقبه[٤] بعقاب مثله».

وأما التكفير فمعناه: هو «زوال ما استحق علىٰ المعصية من العقاب أو يعقبه[٥] بثواب مثله[٦]».

فوصف الإحباط مختص بإسقاط الثواب، ووصف التكفير[٧] مختص بإسقاط العقاب.

فإذا عرفت هذا: فلنذكر الدلالة علىٰ ثبوت الإحباط والتكفير، ثم نذكر الكلام في شبههما، ثم نردفه بذكر الموازنة بينهما، فهذه ثلاث مسائل يشتمل عليها مقصود هذا الفصل.

---

(١) (الاء زالة) في النسخة (ب).
(٢) (متنفيان) في النسخة (ب).
(٣) (معناه) في النسخة (ب).
(٤) (بغضه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (بغضه) في النسخة (ب، ج).
(٦) +(وأما التكفير فمعناه: هو زوال ما استحق علىٰ المعصية من العقاب أو يعقبه بثواب مثله) مكررة في النسخة (ج).
(٧) -(مختص بإسقاط الثواب، ووصف التكفير) في النسخة (ب، ج).

المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على ثبوت الإحباط والتكفير ما يستحق من الثواب والعقاب:

فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة هو القول: بإثبات المحابطة والتكفير بين الثواب والعقاب وأن أحدهما يسقط بالآخر علىٰ جهة الموازنة **خلافًا للشيخ أبي علي** -كما سيأتي تقريره بمشيئة الله-.

وذهب سائر فرق المرجئة من الأشعرية والإمامية إلىٰ أنه لا معنىٰ للإحباط والتكفير بين المستحق من الثواب والعقاب، وعلىٰ هذا بنوا مذهبهم في الإرجاء، **وزعموا** أن كل ما يستحقه أهل الكبائر من الثواب فإنه لا بد من إيصاله إليهم لا محالة، وقضوا باستحالة سقوطه، فأما الكفار فمنهم من منع من استحقاقهم للثواب، ومنهم من جوّز ذلك ولكن منع منه الإجماع، **وإلىٰ هذا ذهب عبّاد** من المعتزلة فإنه منع من وقوع الإحباط والتكفير في الثواب والعقاب، لكنه أثبت تفرقة بين من جمع بين الطاعة والمعصية، وبين من أفرد أحدهما عن الآخر.

والمعتمد في إثبات الإحباط[١] والتكفير وجوه أربعة:

أولها: هو أن الثواب يُستحق علىٰ جهة الإعظام، والعقاب يُستحق علىٰ جهة الإهانة، واستحالة تعظيم أحد ما لغيره مع الاستخفاف به؛ معلوم بطلانه بضرورة العقل وبديهته، وإنما نعلم بطلانه بالضرورة باعتبار اجتماع تلك الشروط، وهو أن يكون المثاب والمعاقب واحدًا، وأن يكون الوقت واحدًا، وأن يكون الفعل واحدًا، وهكذا القول في المدح والذم، فمتىٰ حصلت هذه الأمور كلها وجبت المنافاة بينهما، واستحال الجمع بينهما لما ذكرناه.

وثانيها[٢]: أنَّا سنوضح القول في «الباب الثاني» عند الكلام في «صفات الثواب والعقاب» وجوب دوام الثواب والعقاب و[ما][٣] يدل عليه، وإذا كان الأمر فيهما

(١) (المحبط) في النسخة (ب، ج).
(٢) (وثيها) في النسخة (ب)، (وثانيهما) في (ج).
(٣) -(ما) في النسخة (أ، ب، ج).

هكذا، استحال الجمع بينهما، وفي ذلك ما نريده من وجوب الإحباط والتكفير، لأن تقرير قاعدة الإحباط والتكفير عند القائلين بهما إنما هو مبني علىٰ تنافي صفاتهما واستحالة اجتماعها كما سنوضحه.

لا يقال: وأي مانع من اجتماع الاستحقاقين من الثواب والعقاب فيكون حال من جمع بينهما أن يثاب مرة ويعاقب مرة أخرىٰ، فمثل هذا لا ينكره العقل ولا يدفعه أصلًا.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه لو كان الأمر كما زعموه لكان المُثاب حال كونه مُثابًا يخاف انقطاع ثوابه، وهذا يورث الحزن والغم، والمُعاقَب حال كونه مُعاقَبًا يكون متوقعًا لانقطاع عقابه، وهذا يورث الفرح والسرور في حقهم، فلا يكون الثواب خاليًا عن شوب المضرة، ولا يكون العقاب خاليًا عن شوب الراحة، وهذا كله ممنوع عقلًا وشرعًا، كما سنقرره بعون الله.

وثالثها: أنَّا نعلم بالضرورة أن من أحسن إلىٰ غيره الإحسانات العظيمة، وخَوّله نعمًا جزيلة كأن يكون قد نجاه من القتل، واستخلص أولاده من الرق، وأمنّه من الخوف، وأغناه من الفقر، ثم كسر له قلم، أو تناول من دواته مِدّة، فإنَّا نعلم بالضرورة أن كسر القلم وتناول المدّة لو لم يكن مسبوقًا بما ذكرناه من تلك النعم العظيمة يحسُن[1] منه ذمه علىٰ ذلك، فأما إذا كان مسبوقًا بما ذكرناه فإنه يقبح منه ذمه علىٰ كسر قلمه وتناوله المدّة. فإذا كان الحال ما ذكرنا في المدح والذم فيجب ذلك في الثواب والعقاب، ولا نعني بالإحباط والتكفير إلا ذاك.

ورابعها: دلالة شرعية: وذلك آيات ثلاث:

الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

---

(١) (لحسن) في النسخة (ج).

الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]. وقال تعالىٰ[(١)]: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]. فهذه الآيات وما شاكلها دالة علىٰ وقوع الإحباط والتكفير في الثواب والعقاب.

وعلىٰ الجملة فالذي نذكره في صفات الثواب والعقاب يدل علىٰ حصول المنافاة بينهما، وأنه يستحيل فعلهما جميعًا، فيجب أن يكون أحدهما مؤثرًا في زوال الآخر، وهذا هو الذي نريده بالمحابطة[(٢)].

واحتج المنكرون للمحابطة بشُبهٍ ثلاث:

الشبهة الأولىٰ: قولهم الطاعة إذا فعلها العبد علىٰ الوجوه التي يلزمه فعلها ثم عصىٰ بعد ذلك، فإن عصيانه لا يبطل ما قد كان استحقه علىٰ تلك الطاعة من الثواب، ويصير الحال في ذلك كمن استؤجر علىٰ عمله وسلمه ثم جنىٰ عليه من بعد ذلك فإن جنايته لا تُبطل استحقاقه للأجرة، فهكذا الحال في مسألتنا لا تكون معصية مزيلة لما قد كان استحقه من ثوابه.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأنَّا سنوضح القول في كون الثواب منافيًا للعقاب، فلا يمكن الجمع بينهما، بخلاف الأجرة، فإنها غير منافية لما استحق عليه من الجناية، فلهذا كان الجمع بينهما ممكنًا فافترقا.

وأما ثانيًا: فهذا معارض بفعل الإحسان والإساءة، فإن المُحسن قد فعل الإحسان علىٰ الوجه الذي يستحق عليه المدح، ومع ذلك فإنه لا يمتنع زوال ما استحقه من المدح بكثرة الإساءة، فهكذا الحال في مسألتنا، فإذن لا بد من تغليب أحدهما علىٰ الآخر كما نقوله.

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

(٢) (في المحابطة) في النسخة (ج).

الشبهة الثانية: قالوا: المستحق عليه الثواب هو الطاعة وهي لم تبطل، فيجب ألا تبطل ما قد كان استحق عليها من الثواب، وإذا لم يكن باطلًا وجب دوامه وثبوته، وهذا هو مقصودنا.

والجواب: أن المستحق منفصل عن السبب الذي استحق عليه، فالثواب منفصل عن الطاعة، والمنافاة إنما هي حاصلة بين المستحقين من الثواب والعقاب، فلهذا لم يمتنع ثبوت المستحق عليه وهو الطاعة وزوال ما استحق عليها من الثواب بالعقاب.

الشبهة الثالثة: قولهم: إذا كان الله تعالىٰ حكيمًا لا يظلم، وعدلًا في أفعاله لا يجور، وكان العبد قد فعل الطاعة علىٰ الوجه الذي يستحق عليها الثواب من جهة الله تعالىٰ، فكيف يَحسُن من الله إسقاط ثوابه، وأن يبخسه حقه، وقد قال تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧]، ولا شك أن الثواب إذا كان منحبطًا فإنه لم يره، وهذا يبطل القول بالمحابطة.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأنَّا إذا قلنا: بالمحابطة بين الثواب والعقاب، فلا بد فيهما من الموازنة كما سنوضح القول فيه بمعونة(١) الله تعالىٰ. فالمعاقب وإن لم يكن رأىٰ [من](٢) ثوابه منافع؛ فإنه قد خفف عنه من عقابه بمقدار ما استحقه من الثواب، لأنه لما تعذر إيصال المنافع إليه كان تخفيف عقابه نازلًا منزلة إيصال المنافع، إذ لا فرق في النفع عند العقلاء بين إيصال المنافع ودفع المضار.

وأما ثانيًا: فهذا معارض بقوله(٣) تعالىٰ: ﴿وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]، وبقوله: ﴿أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ﴾ [الحجرات: ٢]، وبقوله: ﴿وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾ [محمد: ٣٣]. فإذا تعارضت هذه الظواهر وجب سقوطها والرجوع إلىٰ الأدلة العقلية كما ذكرناه.

---

(١) (بعون) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(من) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (لقوله) في النسخة (ب، ج).

فأما ما يُحكىٰ عن عبّاد الصميري[1] من المنع من وقوع الإحباط والتكفير وإثباته التفرقة بين من جمع بين الطاعة والمعصية وبين من أفرد أحدهما عن الآخر.

فاعلم أن قاضي القضاة قد حكىٰ هذا القول عنه في الجامعين: «المحيط» و«المغني»، وليس يخلو مراده فيما زعمه من وجوه ثلاثة:

أحدها[2]: أن يريد أن العبد إذا جمع بين الطاعة والمعصية استحق الثواب والعقاب جميعًا، وإذا أفرد أحدهما لم يستحق واحدًا من الأمرين، فهذا خطأ، لأن السبب في استحقاق الأمرين حاصل وهما الطاعة والمعصية، فيجب القضاء بثبوت كل واحد منهما، ولأن استحقاق الأمرين جميعًا محال[3] كما قررناه.

وثانيها: أن نريد أنه إذا جمع بينهما فإن أحدهما مزيل للآخر ومُسقط له، فهذا هو الذي نريده بالمحابطة.

وثالثها: أن يكون مراده أن المفرد للمعصية عن الطاعة يكون عقابه أزيد وأكثر من عقاب من جمع بينهما، فهذا صحيح لا ننكره، لأنه بفعل الطاعة قد خف عقابه، وهذا هو القول بالموازنة كما سنوضحها[4]، وإن أراد أمرًا غير هذه الوجوه الثلاثة فهو غير معقول، فبطل ما زعمه عبّاد، وصح ما قلناه من القول بالمحابطة والتكفير بين الثواب والعقاب.

المسألة الثانية: في السبب في الإحباط والتكفير:

وقبل الخوض في الدلالة علىٰ ما نختاره نذكر خلاف الناس في هذ المسألة.

فنقول: اختلف القائلون بالمحابطة في سببها[5] علىٰ[6] ثلاثة مذاهب:

أولها: وهو الذي ذهب إليه الشيخ أبو علي وأصحابه: أن السبب في المحابطة إنما هو الطاعة والمعصية.

---

(١) (الضمري) في النسخة (ج).
(٢) (احدهما) في النسخة (ب).
(٣) -(محال) في النسخة (ب، ج).
(٤) (سبق صحتها) في النسخة (ب، ج).
(٥) (سببهما) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (علا) في النسخة (أ).

وثانيها: أن المحابطة إنما تكون بين الطاعات والعقاب؛ وبين المعصية والثواب، وهذا هو قول الإخشيدية وبعض المتكلمين.

وثالثها: **أن** المحابطة إنما تقع بين الثواب والعقاب لا غير وهذا هو قول أبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير البصريين.

فإذا[(١)] **تمهدت هذه القاعدة**، فلنذكر الدلالة علىٰ الوجه المختار في المسألة، ثم نذكر ما يحتج كل فريق علىٰ نصرة مذهبه؛ ونفسده بعون الله، فهذان مقامان[(٢)]:

المقام الأول: في بيان الوجه المختار من هذه الأقاويل:

والمختار عندنا هو قول الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة والخوارزمي وهو أن المحابطة إنما تكون بين الثواب والعقاب **ويدل علىٰ ما قلناه وجوه ثلاثة:**

الوجه الأول: أنَّا نقول: إن الذي أوجب القول بالإحباط والتكفير هو ما يرجع إلىٰ التنافي واستحالة الاجتماع كما قررناه من قبل، وهذا المعنىٰ لا يتصور إلا في الثواب والعقاب، فيجب أن تكون المحابطة متعلقة[(٣)] بهما دون الفعلين اللذين هما الطاعة والمعصية، فإنهما يمكن اجتماعهما ودون الفعل، وأحد المستحقين فإنه يمكن اجتماعهما[(٤)] أيضًا، ولهذا فإن المعصية قد تكون ثابتة مع الثواب إذا كانت صغيرة، وقد تثبت الكبيرة مع الثواب أيضًا ولا يتنافيان، بأن تكون الكبيرة حال وقوعها مُكفرة بالتوبة كأن تكون مُسببة عن سبب متقدم، كقتل المؤمن مثلًا، فإنها إذا تقدمتها التوبة لم تكن مؤثرة في زوال الثواب وسقوطه، بل تكون ثابتة معه.

لا يقال: إن هذه المعصية إذا تقدمتها التوبة لم تكن كبيرة، فلهذا لم يكن الثواب ثابتًا مع الكبيرة من المعاصي.

---

(١) (فا) في النسخة (ب، ج). (٢) (مقان) في النسخة (ب).

(٣) (متعلقين) في النسخة (أ، ب).

(٤) -(ودون الفعل وأحد المستحقين فإنه يمكن اجتماعهما) في النسخة (ب، ج).

لأَنَّـا نقول: هذا فاسـد، فإنهـا[١] حال وقوعها كبيـرة، ولهذا فإنها لـو لـم تتقدمها التوبـة لكانت مُسـقطة للثواب لا محالة، وحالها في الوجه الـذي تقع عليه لا يتغير بتقدم التوبة، وإنما الذي تغير هو عقابها لا غير.

فثبت بما ذكرنا أن المعصية قد تكون ثابتة مع الثواب، فلا تنافيه، وتكون مؤثرة في سقوطه.

الوجـه الثاني: هـو أن المعقول من الإحبـاط أن الله يقبح منه أن يثيـب[٢] المُكلَف لأجل ارتكابه الكبيرة بعد أن كان واجبًا وحسنًا، والمعقول أيضًا من التكفير هو أن الله يقبـح منه[٣] أن يعاقبه لمكان[٤] التوبة بعد أن كان حسـنًا، فقـد أثر كل واحد منهما في حُسـن الآخـر، ونقله إلىٰ القبح، فصار تأثيرهما فيما يؤثـران فيه كتأثير الإرادة في قبح السـجود للصنم، وتأثيـر الوجوه التي تقع عليها الأفعـال في القبح، وليس للأفعال في أنفسها تأثير في ذلك، فكيف يصح أن يقال: إن الإحباط والتكفير يتعلقان بالأفعال.

لا يقـال: إن الثـواب والعقاب معدومان عندكم، فكيف يقـال: بأنهما مؤثران في الاستحقاق ومزيلان له، والمعدوم ليس له تأثير في شيء البتة، لأنه نفي محض.

لأَنَّا نقول: هذا فاسد، فإن التنافي بين الاستحقاقين وهما أمران ثابتان، فلهذا جاز أن يكون أحدهما مؤثرًا في زوال الآخر.

الوجه الثالـث: قد تقرر أن الطاعة والمعصية موجودتـان حاصلتان، والإحباط والتكفير لا يتصور دخولهما إلا في أمرين منتظرين، فيزول اسـتحقاق الأخر، وهذا لا يعقل إلا في الثواب والعقاب، لأن الانتظار لا يتحقق إلا فيهما.

لا يقـال: فلم كان الثواب بأن يوجب قبـح العقاب بأولىٰ من أن يوجب العقاب قبح الثواب، إذ لا مزية لأحدهما علىٰ الآخر.

---

(١) (فيها) في النسخة (ب، ج).

(٢) (منه اسىب) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(منه) في النسخة (ب، ج).

(٤) +(كان) في النسخة (ب).

لأنَّـا نقول: إذا كان أحدهما أولىٰ بالحصول والوجود قبح الآخر لا محالة، وإن لـم يكن أولـىٰ قبحا جميعًا، لأنه لا يمتنع في المتنافيـن أن يزولا جميعًا، وأن يزول أحدهمـا دون الآخـر كالاعتمادين مثـلًا في جهتين مختلفتين، فإنهما ربما تسـاويا فتمانعا، وربما كان لأحدهما قوة وغلبة[1] بالكثرة؛ فصار أحق بالحصول والوجود مـن الآخر. فهكذا القول في الاسـتحقاقين إن تسـاويا قبحا جميعًـا، لأن كل واحد منهما لا وجه بحسـنه إلا الاسـتحقاق، وإن كان لأحدهما قـوة وغلبة بالكثرة كان بالحصول أحق وسقط الآخر.

نعم يبقىٰ الكلام في كيفية سقوطه، هل يكون بالموازنة أو يكون سقوطه من غير موازنة، سنذكره في الموازنة إن شاء الله تعالىٰ[2].

فثبت بما ذكرناه أن المحابطة لا تكون إلا في الثواب والعقاب لما حققناه، فهذا ملخص ما وجدته [عند][3] المعتزلة في تحقيق هذه المسـألة، ولهم وجوه غير هذه أغفلناها لركتها وضعفها.

المقام الثاني في بطلان ما خالف هذه القاعدة:

وجملة من خالفنا فيما قدمناه في هذه المسألة فريقان:

الفريق الأول: هو الشـيخ أبو علي وأصحابه، فإنهم ذهبوا إلىٰ أن المحابطة إنما تكـون واقعة بين الطاعـة والمعصية لا غير، وزعموا أن قولنا في الشـيء أنه محبط ومكفر، ووصفنا له بذلك يفيد أنه مؤثر كتأثير العلة في معلولها، وشـبهوه بالحركة، فإنهـا توجب كون الجسم متحـركًا إذا كانت موجودة، والمحل الذي هو الجسـم موجـود، فأدّاهـم هذا للقول إلـىٰ أن المحابطة لا تكـون إلا في الطاعة والمعصية، **وهذا فاسد لأمرين:**

---

(١) (وعليه) في النسخة (ب).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

(٣) -(عند) في النسخة (أ، ب، ج).

أما أولًا: فلأنَّا لا نقول: بالعلة والمعلول، وقد مضىٰ الكلام عليهم في بطلانه فلا نعيده.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا القول بالعلة والمعلول كما زعموا، فإنَّا لا نريد ها هنا أن أحد الاستحقاقين مضاد للآخر كتضاد[١] السواد والبياض كما توهموه، وإنما نريد بذلك هو أن يقبح الشيء بعد أن كان حسنًا، وأن يَحسُن بعد أن كان قبيحًا، بحسب ما تطرق إليه كما حققناه من قبل، ويوضح ما ذكرناه أن الثواب والعقاب معدومان المضادة، لا يمكن ثبوتهما في العدم، وإنما يُعقل فيما كان موجودًا فيعدم تطرق ضده.

الفريق الثاني: وهم جمع من المتكلمين ذهبوا إلىٰ أن[٢] المحابطة واقعة بين الفعل وأحد المستحقين، وزعم هؤلاء أن المُحبِط وهو المُزيل في حكم ما يتعلق بغيره ويصح أن يكون مزيلًا له ومؤثرًا فيه، فلا بد من وجوده، فأما المُحبَط المزال فلا يجب أن يكون موجودًا، فلهذا قالوا: إن المُحبِط للطاعة هو العقاب، وأن المُكفر للمعصية هو الثواب، وهذا فاسد أيضًا بما أسلفناه من أنه لا يستحيل اجتماع المعصية صغيرة كانت أو كبيرة مع الثواب، واجتماع الطاعة مع العقاب أيضًا كالطاعات التي تكون واقعة من الكفار والفساق.

فثبت بما حققناه أن المحابطة إنما تكون واقعة بين المستحقين وهما الثواب والعقاب لا غير.

المسألة الثالثة: في بيان وجوب اعتبار[٣] **الموازنة في الإحباط والتكفير:**

فنقول: اختلف القائلون بالإحباط التكفير في أن الموازنة هل يجب اعتبارها فيهما أم لا؟ علىٰ قولين:

---

(١) (كمضاد) في النسخة (أ، ب).

(٢) -(أن) في النسخة (أ، ب).

(٣) -(اعتبار) في النسخة (ب، ج).

فالقول الأول: **هو المحكي عن أبي علي وأصحابه: فإنهم زعموا أنه** لا معنىٰ لاعتبار الموازنة في الإحباط وأن العقاب متىٰ كان أعظم من الثواب فإنه يزيله جملة، وليس لما استحقه من الثواب تأثير في تخفيف عقابه، ومتىٰ كان الثواب أعظم من العقاب فإنه يسقطه كله، وليس لما كان استحقه من العقاب تأثير في نقصان ثوابه.

وعلىٰ الجملة: فإن حاصل مذهبهم هو أن الأقل من أحد المُستحقين يَسقط بالأكثر، ويَستحق الأكثر كاملًا من غير نقصان، وهذا فاسد لوجوه ثلاثة:

أولها: أن العبد إذا كان قد أتىٰ بالطاعة علىٰ الحد الذي لو قوعها عليه يستحقونه لا محالة الثواب من جهة الله تعالىٰ. وقد تقرر أن الثواب حق للعبد علىٰ الله تعالىٰ، فغير جائز في الحكمة ألا ينتفع المستحق بذلك، فإنه والحال هذه يصير منحوس الحظ، بل الواجب أن يوصل إليه ما يستحقه من ذلك النفع أو يفعل به ما يقوم مقامه، ومعلوم أن إزالة جزء من الضرر كإيصال جزء من النفع كما يشهد له العقل، فإذًا لا بد من الموازنة وإلا انتقضت الحكمة.

وثانيها: أنه يلزم علىٰ القول بعدم الموازنة أن تكون حالة من عَبَدَ الله ألف سنة؛ ثم شرب جرعة من خمر؛ ثم مات بعد ذلك، كحال من لم يعبد الله في مدة عمرة أصلًا، لأن عقاب من شرب من الخمر قد أسقط عقاب طاعاته بالكلية علىٰ زعمهم، ولم تؤثر تلك الطاعات في إسقاط شيء من عقابه، فيلزم ما ذكرناه وهو أن يكون حاله كحاله، وفساده معلوم بالضرورة من دين صاحب الشريعة صلوات الله عليه وآله وسلم[١].

وثالثها: قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧]، والمراد به يرىٰ جزاءه[٢]، فإذا لم يخفف شيء من عقابه، ولا يوّفر عليه شيء من ثوابه، بطلت فائدة هذا الظاهر.

---

(١) -(وسلم) في النسخة (أ). (٢) (يرا جرأه) في النسخة (ج).

فثبت بما ذكرنا أنه لا بد من اعتبار الموازنة، وفسد ما يقوله الشيخ أبو علي وأصحابه.

وقد حكىٰ قاضي القضاة في «المغني» أن الشيخ أبا عبد الله البصري حكىٰ عنه الرجوع عن هذا القول إلىٰ القول بالموازنة كسائر الشيوخ.

القول الثاني: وهو الذي ذهب إليه **الشيخ أبو هاشم وأبو عبد الله وقاضي القضاة وغيرهم من جماهير البصريين** وهو أنه لا بد من اعتبار الموازنة ثم اختلفوا في كيفية وقوع الموازنة ولهم فيها مذهبان:

المذهب الأول: وهو **الذي عوّل عليه الجماهير من أصحاب أبي هاشم** وهو أن المُكلَف إذا كان عقابه أعظم من ثوابه، فإنه لا بد من أن ينتفع بثوابه ضربًا من الانتفاع، فإذا لم يحسن توفير منافعة عليه لتعذرها أقيم نقصان جزء من عقابه مقام توفير جزء من ثوابه، وهكذا القول في المعصية، فإنه لا بد من نقصان ثوابه بفعل المعصية، إذا كان ثوابه أعظم ثم يستحق في كلا الجانبين ما زاد من ثواب وعقاب، فهذه هي كيفية الموازنة عند أبي هاشم وأصحابه.

المذهب الثاني: في كيفية الموازنة: وهو أن المُكلَف إذا فعل طاعة فإنه يستحق عليها مقدارً معلومًا من الثواب، ثم لا تزال تلك الطاعة تولّد أجزاء كثيرة علىٰ ممر الأوقات وتكرارها، فإذا فعل بعد ذلك معصية كفتها تلك المعصية عن ذلك التولّيد، فإذا أحدث التوبة عادت تلك الطاعة تولّد؛ ولم ينحبط أصلها بالكلية كما ذهب إليه أصحاب أبي هاشم.

وهذا هو الفرق بينهما: فإن علىٰ قول أبي هاشم وأصحابه: تسقط أجزاء العقاب مثلها من ثواب تلك الطاعة، ويستحق الباقي، وهكذا[1] القول في المعصية، وعلىٰ هذا المذهب لا يسقط بالمعصية إلا الأجزاء التي تولدها الطاعات، وأصل الطاعة باقٍ لا يزول ولا يُعدم، وهذا المذهب يحكىٰ عن الخوارزمي صاحب «المعتمد».

(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

فهذا محصول كلام المعتزلة وملخص ما عوّل عليه في الإحباط والتكفير وكيفية الموازنة علىٰ هذا التقرير.

تنبيه

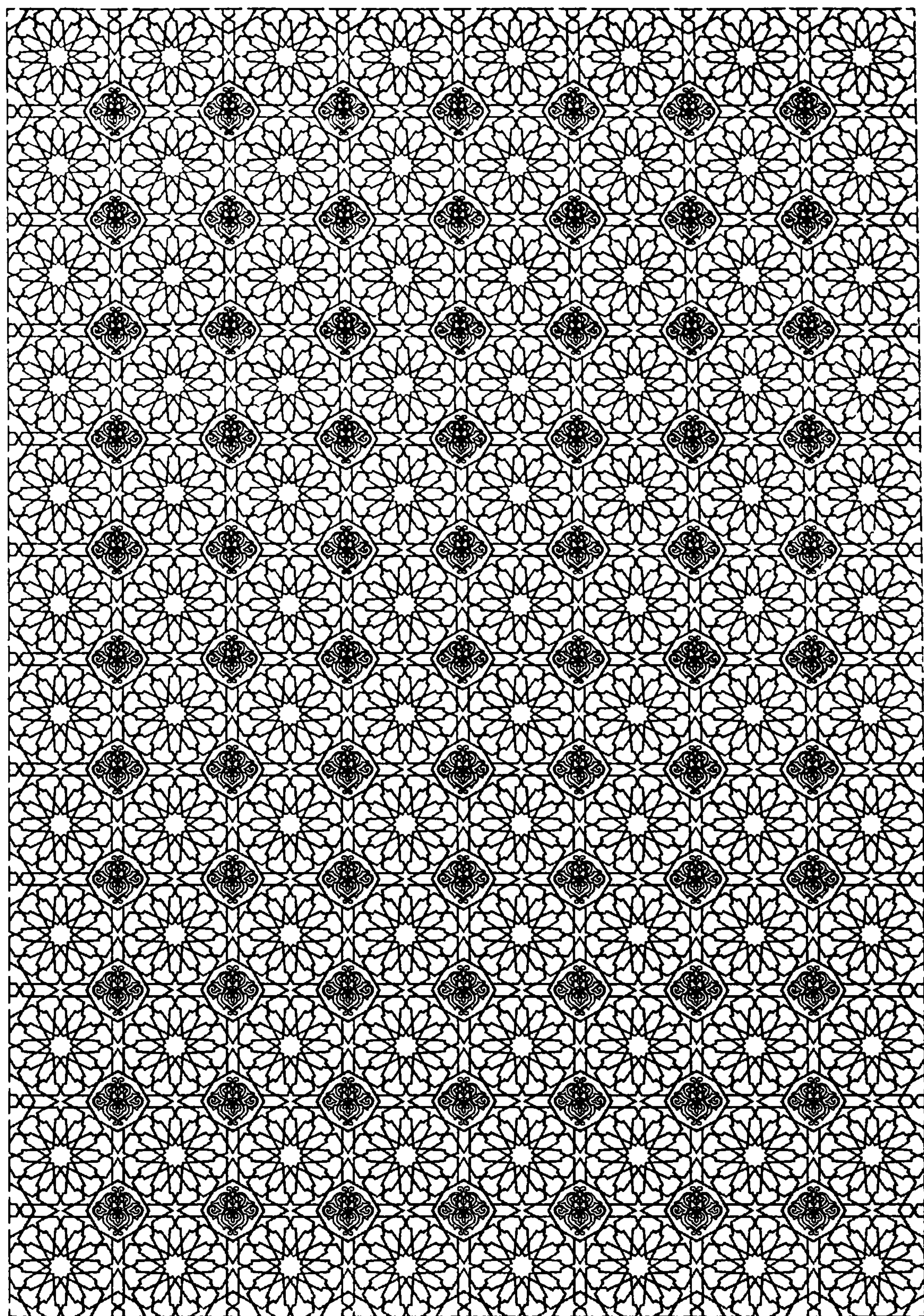
اعلم أن ما[١] ذكره المتكلمون في الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب وكيفية الموازنة بينهما، إنما هو أمور فرضية واعتبارات تقديريه[٢]، ومزايا حكمية، قدّرها علماء الكلام والخائضون فيه، وفرضوها وجعلوها معيارًا للاستحقاقات في تساويهما، وكيفية الحكم في غلبة أحدهما للآخر، وليست أمورًا محققة جارية علىٰ نعت المضادة، كتضاد السواد والبياض، بل ذكروها علىٰ جهة الفرض والاعتبار كما حققناه.

وقد نجز غرضنا من الباب الأول وهو الكلام في الاستحقاقات التي تستحق بالأفعال من الثواب والعقاب والمدح والذم وسائر التفاصيل، ونشرع الآن في الباب الثاني في صفات الثواب والعقاب، وبالله التوفيق.



(١) (اعلم انما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (تقدربه) في النسخة (ب).



الباب الثاني
في بيان الصفات التي يجب اعتبارها في الثواب والعقاب

اعلـم أن مـا قد قدمنا ذكره في الباب الأول كان كلامًا فيما يسـتحق بالأفعال من المدح والذم والثواب والعقاب وما يزيلهما، وكيفية الإزالة، وقد فصّلنا هذا تفصيلًا شافيًا، وكلامنا في هذا الباب إنما هو كلام في صفات الثواب وصفات العقاب التي يجب أن يكون كل واحد منهما موصوفًا بها وحاصلًا عليها.

فنذكـر الـكلام في أن[1] الثـواب والعقـاب لا يجـوز الابتداء بمثلهمـا، ثم نذكر صفـات[2] الثواب، ثـم نذكر صفات العقاب، ثـم نردفه ببيان أحـكام أهل الثواب والعقاب في الآخرة، فلا جرم اشتمل الكلام في هذا الباب علىٰ تمهيد وفصول ثلاثة.



(١) -(أن) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(صفات) مكررة في النسخة (ب).

أما التمهيد:

فنذكر فيه أن الثواب والعقاب لا يجوز الابتداء بمثلهما: فهاتان[١] فائدتان نذكرهما[٢]:

الفائدة الأولى: في أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله:

اعلم أن قبح الابتداء بمثل الثواب ينبنىٰ علىٰ إثبات الأمر الذي يتميز به الثواب عن غيره، وقد اختلف الشيخان في ذلك:

وذهب الشيخ أبو علي في قولٍ له قديم: «إلىٰ أن الثواب إنما يتميز عن غيره بـ«الصفة» لا غير، وهي الإجلال والتعظيم، لا[٣] بالقَدْر». وزعم أن مثل قدره يجوز التفضل به دون التعظيم، فإنه لا يجوز التفضل به.

وذهب الشيخ أبو هاشم إلىٰ: أن الثواب إنما يتميز بمجموع الأمرين وهما «القدر» و«الصفة»، وهذا هو قول جمهور الشيوخ، وهو[٤] قول: أبي علي آخرًا.

فإذا عرفت هذا: فالذي يدل علىٰ أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله أمران:

أما أولًا: فلأن الثواب لا بد فيه من اعتبار التعظيم، وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح في العقول.

وإنما قلنا: «إن الثواب لا بد فيه من اعتبار التعظيم»، فلأنه متميز به كما سنحققه من بعد.

وإنما قلنا: «إن تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح»، فهذا ظاهر، فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يحسن منَّا تعظيم الأباء[٥] كتعظيم الأنبياء والملائكة، ويقبح منَّا

---

(١) (فهتان) في النسخة (ب).

(٢) (فائدتان كما ذكرنا) في النسخة (أ)، (فائدتان كما ذكرناه) في (ب)، (فائدتان كما حكيناه) في (ج).

(٣) (الا) في النسخة (ب).

(٤) (فهو) في النسخة (ب، ج).

(٥) (الاينا) في النسخة (أ، ب، ج).

تعظيم الجهلاء وأهل الغفلة كتعظيم العلماء وأهل الصلاح، ولا وجه لقبح ذلك إلا كونه تعظيمًا لمن لا يستحق، بدليل أنه يدور معه وجودًا وعدمًا، فوجب[1] أن يكون هو العلة في قبحه.

وأما ثانيًا: فلأنه لو جاز الابتداء بمثل الثواب لقبح التكليف؛ وقبحه محال، فالابتداء بمثل الثواب محال أيضًا.

وإنما قلنا: «إنه لو جاز الابتداء بمثل منافع الثواب لقبح التكليف»، فلأنه لا وجه لإلزام هذه المشاق والإعلام[2] بهذه[3] التكاليف، إلا من أجل التعريض لمنافع لا يجوز الابتداء بمثلها، فلو كان يحسُن الابتداء بمثل هذه المنافع لكان إلزام هذه المشاق يكون عبثًا قبيحًا لا محالة، لأن إلزامها في الحقيقة لا غرض فيه، وهذه هي حقيقة العبث بعينه.

فثبت بما ذكرنا أنه لو حَسُن الابتداء بمنافع الثواب لكان الإعلام بهذه التكاليف وإلزام هذه المشاق قبيحًا.

وإنما قلنا: «إن قبح التكليف محال»، فلما[4] قررنا من كونه تعالىٰ حكيمًا، فلا يكون فاعلًا لشيء من هذه القبائح أصلًا، ونزيد فيما ذكرنا وضوحًا؛ حُسن تكليف مَن المعلوم مِن حاله أن يكفر، فإنه لا وجه بحسُن تكليفه قط.

وبيانه: أنه إذا كان يحسُن الابتداء بمثل هذه المنافع علىٰ زعمكم، وكان الغرض نفعه، وذلك ممكن ويَحسُن تفضلًا، فتعريضه لما يُعلم مِن حاله أنه يقصر فيه[5]، ويستحق لأجله النار يكون قبيحًا وظلمًا لما يحصل عليه من المضرة بتقصيره.

لا يقال: حاصل كلامكم ها هنا هو أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله لأنه فيه

---

(١) (فوجب) في النسخة (ب).
(٢) +(بها) في النسخة (ج).
(٣) (فهذه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (قلما) في النسخة (أ).
(٥) +(يقصر فيه) مكررة في النسخة (ب، ج).

تعظيـم من لا يسـتحق، ولأنه كان يلزمه قبح التكليـف، وكلاهما محال، فما الذي تعنـون بـأن مثل هذا[١] الثـواب لا يجوز الابتداء بـه؟ فإن أردتم بـه النفع. فعندكم أن النفـع إذا انفـرد عن الصفة لـم يكن ثوابًا، فالتفضل مثله؛ يحسُـن. وإن أردتم به التبجيل والتعظيم، فعندكم أنه يحسن فعل بعضها تفضلًا، فإذا كان يحسُن التفضل بـكل واحد منهما علىٰ الانفراد، فما الذي يمنع من حسـنه إذا كانا مجتمعين؟ وفي هذا بطلان ما عوّلتم عليه.

لأنّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأن القدر الذي جوّزنا حُسـن التفضل بمثله منهما يسـير لا يقع الاعتداد بمثله، فلا يكون بالغًا مبلغ الثواب، فلا يوجب ذلك جواز التفضل بالثواب لما ذكرناه.

وأما ثانيًا: فـلأن لاجتماعهما[٢] من الحكم ما ليس لانفراد كل واحد منهما، لأنهمـا إذا كانا مجتمعين أثـر التعظيم في حال النفع، وصـار[٣] النفع واقعًا علىٰ وجـه مخصوص، فلا يحسُـن التفضل بمثله علىٰ هذا الحد، وإن جوّزنا حُسـن التفضـل بكل واحد منهما علىٰ الانفراد للفـرق الحاصل بين الأمرين، فبطل ما توهموه.

الفائدة الثانية: في أنه لا يجوز الابتداء بمثل العقاب:

اعلم أن الحال في بيان[٤] العقاب أظهر من حال الثواب.

وبيانه: أنه لا وجه لحُسـن إيصال العقاب إلا الاستحقاق، فإذا لم يكن مُستحقًا لم يحسن إيصاله لأنه مضارٌ واقعة علىٰ جهة الاستخفاف والإهانة فلا يحسُن إلا[٥] مستحقه.

---

(١) -(هذا) في النسخة (أ، ب).

(٢) (اجتماعهما) في النسخة (ب).

(٣) (وصاد) في النسخة (ب).

(٤) (شان) في النسخة (ج).

(٥) (الا) في النسخة (ب).

لا يقال: كيف تقولون: بأن مثل العقاب لا يجوز الابتداء بمثله ولا يَحسُن، وقد ثبت أن الله تعالىٰ أوصل هذه الآلام إلىٰ الحيوانات من المُكلَفين وغيرهم، فهي مضار كالعقاب، فكيف منعتم من حُسن إيصالها؟

لأنَّا نقول: أما ما كان من هذه الآلام فيه ألطاف ومصالح الخلق من المُكلَفين وغيرهم، فهو يقع في[1] الحقيقة وليس من باب المضار في شيء، فلهذا قضينا بحسن إيصاله، وأما ما كان منها ما ليس لطفًا ومصلحة[2] فهو ضرر محض، وقد ذكرنا فيما سلف أن الجماهير من المعتزلة أصحاب أبي هاشم منعوا من تقديم العقاب لمن يستحقه في الدنيا وأحالوه.

والحق عندنا جواز تقديم بعض العقاب في الدنيا، وهذا هو قول أبي علي وقد قررناه من قبل.

فهذا هو التمهيد، ونشرح الفصول الثلاثة بمشيئة الله وعونه.



(١) (إلىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٢) (ومصالحه) في النسخة (ب، ج).

الفصل الأول
في بيان الصفات التي يجب اعتبارها في الثواب

اعلم أن الثواب يتميز عن غيره بصفات: بعضها يُعلم بالعقل، وبعضها [يُعلم][(١)] بالشرع، فهذان قسمان، ونحن نذكر ما يتعلق بكل واحد من القسمين بمعونة الله.

القسم الأول: ما يكون طريقه العقل: وهو ما يكون منافع مُستحقة دائمة خالية عن شوب المضرة، وأصله علىٰ جهة الإجلال، فهذه خمس صفات[(٢)]:

❁ الصفة الأولى: أن يكون الثواب منافع:

والذي ذهب إليه علماء العترة من الزيدية والجماهير من المعتزلة هو أن الثواب لا بد من اعتبار كونه منفعة، وأنه يجب كونه من قبيل المنافع، وحكىٰ قاضي القضاة عبد الجبار في كتابه «المغني» عن شرذمة من الفرق النصرانية زعموا: أن الثواب سرور دائم، وقصروه علىٰ هذه المنفعة، وأحسب أن هذه مقالة جمع من الزنادقة المنكرين للثواب، لأن مع التصديق بالنبوة يبعد إنكارهم لذلك، لأن ذلك معلوم بالضرورة من دين الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه.

ودليلنا علىٰ ذلك متناول لأمرين:

أحدهما: اعتبار كونه منفعة: وإنما أوجبنا ذلك لأنه يكون جبرانًا[(٣)] بمشقة التكاليف، والمدح ليس كافيًا في ذلك، لأنَّا قد بيّنا أن المدح يستحق علىٰ غير الشاق كما في حق الله تعالىٰ. والضرر لا يكون ثوابًا، ولهذا أوجبنا اعتبار كونه منفعة.

وثانيهما: اعتبار كونه من قبيل هذه المنافع التي نشاهدها ونعلمها، وإنما أوجبنا ذلك لأن الثواب له حظ في الدعاء إلىٰ فعل الواجب وترك القبيح، ومع اعتبار

---

(١) -(يُعلم) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (مقامات) في النسخة (ج).
(٣) (حدانا) في النسخة (ب).

مـا ذكرنا يكـون أدخل وادعـىٰ، ولن يكـون داعيًا إلا باعتبـار[١] ما قلنـاه؛ فمن ثَمَّ وجب اعتباره.

فأمـا ما حـكاه قاضي القضاة عـن بعض الفـرق النصرانية مـن أن[٢] الثواب هو السرور الدائم لا غير، فهو باطل لأمرين:

أما أولًا: فلأنه قد تقرر في العقول أنه لا يَحسُـن الإضرار لأجل النفع إلا إذا كان ذلـك النفع أزيد من الضـرر، وأزيد من قدر الراحة بزوال تلـك المضرة، وإذا كان الأمر كما قلناه: لم يَحسُن من الله تعالىٰ أن يقول للعبد: فارق ما تشتهيه إلىٰ تحمل هذه المشـاق العظيمة لأوصلـك إلىٰ نفع هو مثل ما فارقتـه أو دونه، لأن مثل هذا يقتضـي المشـقه[٣]، وقد تقرر أن المُكلِف حكيم لا يفعـل مثل هذا، فإذًا فلا بد من حصول منافع الثواب ويكون السرور تابعًا له.

لا يقال: أليس الواحد منَّا في الشـاهد قد يتحمل الكلفة الشـديدة ومفارقة اللذة لأجل ما يلحقه من السرور بالمدح والثناء، فهلّا جاز مثله في التكليف.

لأنَّا نقول: هذا فاسـد، فإن الواحد منَّا لا بد مـن أن يتصور فيما ذكرتموه أمرًا[٤] غير السـرور من نفع[٥] عظيم أو حصول رئاسـة عالية، حتىٰ لو قدّرنا أنه لا يتصور أمرًا سوىٰ السرور بالمدح فقط لما تحمل تلك المشاق.

وأمـا ثانيًا: فلأن السـرور يحصل مـن الله تعالىٰ ومن جهة غيـره من العباد علـىٰ سـواء، ولا بـد في مقابلة هـذه التكاليف الشـاقة من مزيد نفـع وإلا كان ظلمًـا كما حققناه، فبطـل ما توهمه هؤلاء[٦]، وتقرر أنـه لا بد من اعتبار كون الثواب منفعة.

---

(١) (اعتبار) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(أن) في النسخة (ب).
(٣) (السقه) في النسخة (أ، ب).
(٤) (جيراً) في النسخة (ج).
(٥) (مربفع) في النسخة (ب، ج).
(٦) (هاولا) في النسخة (أ).

الصفة الثانية: أن يكون مستحقًا:

والذي ذهب إليه أئمة علماء العترة وجماهير الشيوخ من المعتزلة هو أن الثواب لا بد فيه من اعتبار صفة الاستحقاق، وزعم هؤلاء من الأشعرية أن الثواب ليس مُستحقًا علىٰ الله تعالىٰ، وإنما هو تفضل من الله وجُودٌ من جهته، وبنوا هذا علىٰ مذهبهم في أن الله تعالىٰ لا يجب عليه واجب أصلًا، **وإلىٰ هذا ذهب الكعبي من المعتزلة** فإنه زعم أن الثواب ليس واجبًا علىٰ الله جاريًا مجرىٰ الحقوق، وإن كان يوجبه علىٰ الله تعالىٰ من حيث الأصلح، وقد مر الكلام عليه وأفسدنا مذهبه، فلا نعيده.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ أن الثواب مستحق وجوه ثلاث:

أما أولًا: فلأنَّا لا نعني بكونه مُستحقًا إلا أنه وجب لأمر متقدم وهو الجزاء علىٰ مشقة التكليف، وقد ثبت أن معقول الاستحقاق هو وجوب أمر أو حُسنه لأمر متقدم؛ لو لا ذلك الأمر لم يجب ولم يحسن، فهذه فائدة الاستحقاق، ثم قد يكون واجبًا مع كونه حسنًا كما نقول في الثواب، وقد يكون حسنًا من غير وجوب كما نقوله في العقاب، وهذه الفائدة حاصلة في حق الثواب، وقد ساعدنا الكعبي فيما ذكرناه، فيجب أن يكون الثواب موصوف بكونه مُستحقًا كما قلناه.

وأما ثانيًا: فلأن الثواب يُستَحق بما به يستحق المدح والتعظيم، فإذا ثبت كونهما موصوفين بالاستحقاق فيجب في[1] الثواب أيضًا أن يكون موصوفًا به[2] أيضًا من غير فرق، ويؤيد ما ذكرنا أنه لو لا فعله للواجب وامتناعه عن القبيح لما حسن مدحه ولا تعظيمه، فإذا فعلهما كان مُستحقًا للتعظيم والمدح، فهكذا الحال في الثواب أيضًا.

وأما ثالثًا: فلأن الله تعالىٰ قد كلّف مَن المعلوم مِن حاله الكفر، فلو كان الثواب ليس مُستحقًا كما زعموا فإنما هو متفضل به من حيث الجود لكان التكليف قبيحًا،

---

(١) -(في) في النسخة (ب). (٢) (فانه) في النسخة (ب).

لأن التكليف إنما حَسُن من حيث إنه يعرض إلىٰ منافع لا[١] تُنال إلا بالتكليف، فلو لم يكن مُستحقًا لكان التكليف قبيحًا، وهذا محال، فبطل ما يزعمه الكعبي، وصح ما قلناه، وهو أن الثواب موصوف بالاستحقاق لأجل مشاق التكاليف.

فأما مذهب هؤلاء الأشعرية: فقد أوضحنا بطلانه في التحسين والتقبيح فأغني ذلك عن إعادته.

❁ الصفة الثالثة: أن يكون الثواب دائمًا:

والذي عليه علماء العترة من الزيدية وجماهير الشيوخ من المعتزلة هو أن[٢] القول بدوام الثواب وأنه لا آخر له ولا انقضاء لوجوده، وزعمت الجهمية أصحاب جهم بن صفوان أنه لا بد من انقطاع الثواب وأن القول بدوامه لا يعقل، وحكي عن الشيخ أبي الهذيل أن أهل الجنة يصيرون إلىٰ سكون دائم، ولذة دائمة ليس بعدها شيء.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ دوامه وجوه أربعة:

وقبل الخوض فيها نذكر معنىٰ قولنا في الثواب: «أنه دائم».

ومعنىٰ ذلك: أنه لا ينتهي إلىٰ وقت ينقطع فيه، بل لا وقت يُشار إليه ويُعقل إلا ويُعقل الثواب فيه حالًا بعد حال، وليس مرادنا أن ما[٣] يُستحق من الثواب فلا بد من وقوعه ودخوله في الوجود، فإن أجزاء الثواب المستحقة ليس لها نهاية، ووجود ما لا نهاية له محال، وإنما الغرض ما حققناه.

فإذا عرفت هذا فلنذكر الوجوه الأربعة:

أولها: أن الثواب قد تقرر أنه يُستحق علىٰ حد استحقاق المدح بدليل أن ما به يُستحق المدح من فعل الطاعة والانكفاف عن المعصية، يُستحق به الثواب وما به

---

(١) (الا) في النسخة (ب).
(٢) -(أن) في النسخة (أ، ج).
(٣) (مرادنا انما) في النسخة (ب، ج).

يزول المدح من الندم على الطاعة وفعل المعصية يزول به الثواب، وإذا كان الأمر كما[1] قلناه وجب تلازمهما، فإذا كان أحدهما يُستحق على جهة الدوام وجب أن يكون الأمر كذلك، وقد علمنا بالضرورة أن المدح على الإحسان وفعل الطاعة يُستحق دائمًا لامحالة، فيجب أن يكون الثواب مُستحقًا على جهة الدوام.

وثانيها: أن الثواب الذي يُستحق على فعل الطاعة لا يخلو حاله إما أن يكون الاعتبار فيه بمبلغ معين من المنافع من غير أن يكون مقدّرًا بالأوقات، وإما أن يكون مقدّرًا بالأوقات. والأول[2]: باطل، لأنه كان لا يمتنع أن يوّفر على المثاب كل ما يستحقه من الثواب دفعة واحدة في وقت واحد ثم[3] ينقطع عنه، لأن الاعتبار يقدّره دون الوقت، ونحن نعلم بالضرورة أن التعريض بمشاق التكليف بمنافع هذا حالها، غير جائز، ولا يليق بالحكمة. وإن كان مقدّرًا بالأوقات: فلا وقت أولى بوجوده من وقت، فيجب دوامه واستمراره، وهذا هو المطلوب.

وثالثها: هو أنه لو كان الثواب منقطعًا كما زعم هؤلاء لكان التفضل أعلى[4] حالًا منه، لأنه ما من تفضل إلا وتعذر دوامه، فيلزم أن يكون التفضل أعلى[5] حالًا منه، ولو كان[6] الأمر في الثواب هكذا، لقبح التكليف، لأن ما من شيء من منافع التفضل إلا ويجوز الابتداء بها وبمثلها، فيلزم ما ذكرناه.

ورابعها: أن الثواب المنقطع مُنغّص، ومن حق الثواب ألا يدخله مُنغّص -كما سنقرره على أثر هذه الصفة- فثبت بما ذكرناه دوام الثواب وأنه لا يجوز انقطاعه.

فأما[7] ما يُحكى عن الجهمية من تجويز انقطاعه فهو خطأ، لأن المعلوم من دين صاحب الشريعة هو القول بدوام الثواب للمؤمنين، واستحالة انقطاع نعيمهم، فأما

(١) +(ما) في النسخة (ج).
(٢) (فالاول) في النسخة (ب، ج).
(٣) +(ثم) مكررة في النسخة (ج).
(٤) (أعلا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (أعلا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (كل) في النسخة (ب).
(٧) (وأما) في النسخة (ب، ج).

احتجاجهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٨]، فهو فاسد لوجهين:

أما أولًا: فلأن الغرض بالاستثناء هو التبعيد لا التوقيت، وهذا في لسانهم كثير فيجب حمله عليه.

وأما ثانيًا: فلأن المراد بالاستثناء هو انتقالهم من النعيم إلىٰ نعيم يكون أعظم منه، ولهذا قال في آخر الآية: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨]، فكيف يورد قوله: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨]، مورد الإخبار بكونه غير منقطع، ويكون ذلك منقطعًا، هذا محال.

فأما ما حكىٰ عن الشيخ أبو الهذيل: من أن أهل الجنة ينتهون إلىٰ سكون دائم، ولذة دائمة ليس يكون بعدها شيء، فليس مذهبه هذا مماثلًا لمذهب الجهمية، لأنهم صرحوا بانقطاع الثواب، وأن استمرار أهل الجنة فيها مقدّر ببقاء السماوات والأرض لا غير، وليس هذا مذهبًا له.

وإنما يقول: إنهم ينتهون إلىٰ نعيم دائم وسكون ليس بعده غيره.

والذي أدّاه إلىٰ هذه المقالة هو أنه ظن أن إثبات ما لا آخر له كإثبات ما لا أول له من الحوادث، فكما استحال إثبات حوادث لا أول لها يستحيل[1] إثبات حوادث لا آخر لها، وهذا فاسد، فإن إثبات ما لا أول له ينقض ماهية المُحدَث ويُبطلها، وإثبات ما لا آخر له من الحوادث لا يؤدي إلىٰ شيء من ذلك، لأن ما حصل منها فهو مُحدَث، فقياس أحدهما علىٰ الآخر باطل لا محالة، فبطل ما قالوه، ووجب القول بدوام الثواب.

لا يقال: مستندكم في دوام الثواب هو دوام المدح والتعظيم، فأخبرونا ما دليلكم علىٰ دوامها؟ هل تدّعون في ذلك العلم الضروري أو العلم النظري؟ فإن ادّعيتم

---

(١) (فيستحيل) في النسخة (ج).

العلم الضروري كان هذا محالًا، لأن العلم الضروري لا يتعلق إلا بالأمور الماضية دون الأمور المستقبلية. وإن ادّعيتم العلم النظري: فأظهروا وجه التعلّق بين المدح والتعظيم والثواب حتىٰ إذا كانا دائمين وجب الثواب.

لأنَّا نقول: إنَّا نعلم ببداهة[1] عقولنا، أن من فعل الإحسان فإنه يستحق المدح والتعظيم في الأوقات المستقبلة، وأنه لا وقت يأتي إلا ونعلم استحقاقه للمدح والتعظيم فيه كما نعلم أن من أنعم علىٰ غيره نعمة؛ فإنه يجب عليه شكرها في الأوقات المستقبلة. لأن الأوقات لا مدخل لها في انقطاع هذه الأحكام بل هي مستحقة علىٰ الدوام، فكما علمنا وجوب شكر النعمة من غير حاجة إلىٰ نظر واستدلال، فهكذا نعلم دوام المدح والتعظيم من غير حاجة إلىٰ نظر واستدلال، فسقط ما توهموه.

الصفة الرابعة: خلو الثواب عن شوب المضرة والألم والغم:

اعلم أن خلو المنافع عما يشوبها من المضار والآلام والغموم والأحزان مما يختاره العقلاء ويتحملون المشقة العظيمة من أجل تحصيله، كما يختارون المنافع العظيمة في المقدار، وربما يؤثرون القليل الخالص منها علىٰ الكثير المشوب بالألم والغم كما يؤثرون القليل الدائم علىٰ الكثير المتقطع، وهذا أمر ظاهر عند العقلاء يقصدونه في تصرفاتهم ويعتمدون عليه في معاملاتهم، ويتحملون المشاق لأجله.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فالذي عليه علماء العترة وجماهير الشيوخ من المعتزلة هو القول بخلوص الثواب لأهل الجنة عما يشوبه من المضار والغموم والأحزان. وقد ذهب شذوذ من المتكلمين إلىٰ أنه لا يشترط في الثواب أن يكون خالصًا عما يشوبه. وزعموا أن لُحوق الشَوب له لا يُبطل كونه ثوابًا.

---

(١) (ببداية) في النسخة (أ، ب، ج).

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ ذلك وجهان:

أحدهما: أن الله قد رّغب فيما عرضنا له من هذه التكاليف الشاقة إلىٰ هذا الثواب العظيم، والمنازل الرفيعة، فيلزم أن يكون حالها منفصلًا عن حال التكليف، لأنه لا يَحسُن في الحكمة الإلهية(١) أن يُرّغب إلىٰ حالة تكون مثل حالة التكليف، وقد تقرر أنه لا منفعة تعرض مشوبة بالمضرة إلا ويوجد مثلها في دار التكليف، فلهذا أوجبنا خلوص منافع الثواب علىٰ كل ما يشوبها.

وثانيها: أن التفضل بمنافع خالية عن شوب المضار ممكن؛ وحَسُن في العقل، فلو لم يكن الثواب علىٰ هذه الصفة لوجب أن يكون التفضل أعلىٰ(٢) حالًا منه، وهذا يبطل حُسن التكليف كما قدمناه.

فهذا ملخص ما وجدته في بيان خلوص الثواب عما يشوبه من المضار، وفيه وجوه غير ما ذكرناه أغفلنا ذكرها لركتها.

واحتج هؤلاء بصور أوردوها دلالة بزعمهم علىٰ شوبه بالمضرة:

وجملة ما عوّلوا عليه شُبهٍ ثلاث:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: أليس الله تعالىٰ يزيد مرتبة بعض المُثابين كالأنبياء وصالحي المؤمنين ويرفعها علىٰ غيرهم من سائر المؤمنين، ولم يوجب ذلك تنغيصًا ولا تكديرًا علىٰ من هو دونهم من سائر أهل الجنة، فهلّا جوّزتم أن(٣) يكون ثوابه مشوبًا بالمضرة، ولا يخرجه عن كونه ثوابًا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأنّا قد أوضحنا أن الله تعالىٰ إذا عرّض المُكلَف بفعل هذه المشاق العظيمة، فلا بد من أن يكون المستحق عليها بالغًا مبلغًا عظيمًا يكون نهاية ما

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (أعلا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لم) في النسخة (ب).

يطلب العاقل ويختاره، وليس يبلغ هذه الحالة إلا ويجب كونه خاليًا عن التنغيص والتكدير كما قلناه.

وأما ثانيًا: فلأن الواحد منَّا قد يَحسُن تعريض نفسه وتعريض[١] غيره بالمشاق العظيمة لمنافع عظيمة ودرجات عالية دون غيرها في المنفعة؛ وناقصة عنها، ومع ذلك فإنه لا يلحقه ولا يلحق من كلّفه تنغيص ولا تكدير بكونها ناقصة عن غيرها، فبَانَ بما ذكرناه أن شوب الثواب بالمضرة والألم في باب التنغيص ليس كحاله في الزيادة عليه، وأن أحدهما مفارق للآخر لما حققناه.

الشبهة الثانية: قالوا: أليس الثواب الذي يفعله الله تعالىٰ للمُثابين عند دخولهم الجنة قضاءً عما كان يفعله لهم في حال التكليف وعوضًا عنه كما قررناه من قبل، ثم إذا انقطع ما يستحقونه من ذلك بتوفيره فإنه يورث التنغيص عليهم بانقطاعه، فكيف منعتم من كون الثواب لا يجوز تنغيصه؟

والجواب: أنهم إذا علموا أن ذلك هو مقدار المستحق لهم، فإنه لا يلحقهم بانقطاعه تنغيص مع ما هم[٢] فيه من النعيم المقيم، وإنما كان يلحقهم لو لم يكونوا في أرغد عيش وأهناه، فأما مع القطع بذلك فلا.

الشبهة الثالثة: قولهم: الوالد إذا رأىٰ ولده في النار، والولد يرىٰ والده فيها، وهكذا القول في الأمهات وسائر الأرحام، فإنهم إذا رأوهم فيها؛ فإنه يلحقهم الغم والحزن لما يشاهدونه من عذابهم، فكيف يقال: إن أهل الجنة يسلم ثوابهم عن التنغيص.

والجواب: أن الرقة والرحمة إنما كانت حاصلة لهؤلاء[٣] في الدنيا لمّا كان الله يفعلها فيهم لأن[٤] يحنوا بعضهم علىٰ بعض، ولما في ذلك من المصالح، فلا يمتنع في الآخرة ألا يفعلها الله تعالىٰ، بل يجعل قلوبهم قاسية، ويخلق[٥] فيهم المسرة بما

---

(١) (وتعريض) في النسخة (ب).
(٢) (معماهم) في النسخة (أ، ب)، (معا ما هم) في (ج).
(٣) (لهاولا) في النسخة (أ).
(٤) (لانهم) في النسخة (ج).
(٥) (ويلحق) في النسخة (ب، ج).

يلحق هؤلاء من العذاب، وإذا كان الأمر كما ذكرناه لم يلحقهم مضرة ولا غم، وسقط ما زعموه.

الصفة الخامسة: أن يكون الثواب حاصلاً على جهة الإجلال والتعظيم:

قد ذكرنا من قبل خلاف الشيخين، وحكينا عن أبي علي: أن الثواب لا يتميز إلا بـ«الصفة» وهي التعظيم فقط دون «المقدار»، وزعم أن «المقدار» وحده من الثواب يجوز التفضل به. وأما الشيخ أبو هاشم: فذهب إلىٰ أن الثواب متميز بمجموع الأمرين: وهما «القدر» و«الصفة»، وهذا هو القول المرجوع إليه لأبي عليّ.

فحصل من مجموع ما ذكرنا أن الذي يقع به التميز هو هذان الأمران، أعني القدر والصفة، وهذا الذي ذهب إليه علماء العترة والجمهور من المعتزلة والذي يدل علىٰ أنه لا بد من اعتبار الصفة وهي التعظيم في الثواب أمران:

أحدهما: أنه يستحق بما به يستحق المدح من فعل الطاعة والانكفاف عن المعصية، فكما أن المدح لا بد فيه من اعتبار التعظيم، فهكذا الثواب أيضًا، وقد قدمنا معنىٰ التعظيم والإجلال في أول الوعيد فلا وجه لإعادته.

وثانيهما: أن الثواب لما كان مُستحقًا في مقابلة ما يلحق المُكلَف من المشقة بفعل ما كلّفه، وجب أن يكون التعظيم فيه معتبرًا ليكون مفارقًا للعوض الذي يستحق علىٰ فعل الغيرية من الآلام وغيرها، فهذا أقوىٰ ما يوردونه دلالة علىٰ أنه لا بد من اعتبار صفة التعظيم في الثواب، ولهم وجوه ضعيفة أعرضنا عنها لركتها.

والمختار عندنا: أن الذي يقع به التميز للثواب عن غيره هو أمور ستة، وهي أحكامه التي تختصه:

أولها: كونه منفعة، وهي أصل في حقيقته ومعقول معناه.

وثانيها: الاستحقاق، لينفصل به عن التفضل.

وثالثها: الدوام، لينفصل[١] به عن العوض.

ورابعها[٢]: الخلوص عن شوب المضرة، لينفصل به عما تعذر من التفضلات خاليًا عن الشوب.

وخامسها: الإجلال والتعظيم، لينفصل بهما عما يستحق من غير إجلال.

وسادسها: المقدار، فإنه لا بد من أن يبلغ حدًا لا يجوز الابتداء بمثله، وإلا كان التكليف قبيحًا؛ كما سبق تقريره.

وإنما قلنا: «إن الثواب لا بد من تميزه بمجموع هذه الوجوه» هو أنه لا بد من اعتبارها عقلًا كما قدمنا الدلالة علىٰ كل واحد منها، فإذا كان لا بد من اعتبار هذه الوجوه عقلًا، وجب أن يكون التميز واقعًا بمجموعهما، ولا وجه لاختصاص بعضها بالتميز من دون البعض.

واعلم أن الثواب المُستحق علىٰ الطاعة وإن كان متناهيًا في القدر، منحصرًا في العدد، فإنه لا يجوز الابتداء بمثله، لأنه يؤدي إلىٰ قبح التكليف.

لا يقال: أليس قد يستحق علىٰ الطاعة الواحدة ثواب واحد، فإذا منعتم التسوية بين الثواب والتفضل فقولوا: بأنه لا يجوز التفضل بالجزاء الواحد، وهذا محال.

لأنَّا نقول[٣]: إنَّا لم نمنع من المساواة بين التفضل والثواب فيلزم ما قلته.

وإنما قلنا: «إنه يقبح المساواة بين المثاب والمتفضل عليه ولا يثاب بعلم إلا وهو يستحق الثواب قدرًا عظيمًا لا يجوز التفضل بمثله، لأنه تعالىٰ لا يجوز أن يُكلِف المُكلَف إلا الطاعات الكبيرة، لأن الذي يتناوله التكليف هو معرفة الله تعالىٰ مع كثير من العقليات، فإذا فعل ذلك استحق قدرًا من الثواب عظيمًا، لأنه تعالىٰ لا يجوز أن يُكلِف المُكلَف إلا الطاعات الكبيرة[٤]، لأن الذي يتناوله التكليف هو معرفة الله

---

(١) (ليتفضل) في النسخة (ج).

(٢) (وارابعها) في النسخة (ب).

(٣) +(لأنَّا نقول) مكررة في النسخة (ج).

(٤) (الكثيرة) في النسخة (ج).

تعالىٰ مع كثير من الواجبات العقلية(١)، فمتىٰ فعل ذلك استحق قدرًا من الثواب عظيمًا، وذلك القدر هو المعتبر في المنع من الابتداء بمثله دون ما سألت عنه.

فهذا هو الكلام في الصفات التي تقطع بالعقل علىٰ كون الثواب مختصًا بها.

القسم الثاني: فيما يكون طريقه الشرع منها:

واعلم أن الشرع قد دل علىٰ أنواع كثيرة من نعيم أهل الجنة، ونذكرها(٢) علىٰ وجهين: إجمال وتفصيل:

أما الإجمال: فنحو قوله تعالىٰ: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الزخرف: ٧١]، وكقوله صلىٰ الله عليه وآله(٣): **{في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر}**(٤)، وغير ذلك.

وأما التفصيل: فقد أشار إلىٰ المأكل: بقوله تعالىٰ: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾ [الزخرف: ٧١]، وإلىٰ(٥) المشارب: ﴿يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ۝ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ﴾ [المطففين: ٢٥-٢٦]. وإلىٰ المناكح: كقوله تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ۝ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾ [الصافات: ٤٨-٤٩]. وإلىٰ(٦) الملابس بقوله: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [الحج: ٢٣]، وغير ذلك مما تضمنه القرآن العظيم من أنواع الطرف وتصاريف اللذات.

اللهم أكرمنا بجوارك في مستقر رحمتك ودار كرامتك

يا أكرم الأكرمين.



(١) كتب الناسخ بالهامش (لعل هنا تكرار، ولعله شيء ثان بينهما. المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ) في النسخة (ج).

(٢) (وذكرها) في النسخة (أ، ب، ج). (٣) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٤) أخرجه مسلم (٢٨٣٦)، النسائي في «السنن الكبرىٰ» (١١٠٨٥) مطولًا باختلاف يسير، وأحمد في المسند (١٠٥٧٧) واللفظ له، وأبو يعلىٰ في مسنده (٦٤٢٨) والحديث صحيح.

(٥) (وللىٰ) في النسخة (أ). (٦) (وللىٰ) في النسخة (أ).

الفصل الثاني
في بيان الصفات التي يجب اعتبارها في العقاب

اعلم أن الكلام في صفات العقاب -أعاذنا الله منه برحمته- هي علىٰ العكس من صفات الثواب، ثم هي علىٰ قسمين: منها ما يكون طريقه العقل، ومنها ما يكون طريقه الشرع. ونحن نذكر ما يتعلق بكل واحد من القسمين بعون الله.

القسم الأول: ما يكون طريق معرفته العقل:

ولا بد من كونه مضار مستحقة دائمة خالصة عن شوب الراحة، واصله علىٰ جهة الاستخفاف[1] والإهانة، فهذه صفات خمس:

الصفة الأولى: أن يكون العقاب من قبيل المضار:

والذي ذهب إليه علماء العترة من الزيدية والجماهير من المعتزلة هو أن العقاب لا بد من اعتبار كونه من قبيل المضار.

وحكىٰ **قاضي القضاة عبد الجبار في كتابه «المغني» عن البطخي**[2]: أن أهل النار في النار بمنزلة دود الخل في الخل، لا يلحقهم ضرر ولا ينالهم ألم. وحكىٰ عن بعضهم أن أهل النار يصيرون إلىٰ ظلمة دائمة. وعن بعضهم أن العقاب هو الغم[3] الدائم إلىٰ غير ذلك من الهذيان، وهذا خطأ عظيم، ويبعد أن تصدر هذه المقالة عمن يعترف[4] بالنبوة ويصدق بالشريعة، فإنَّا نعلم بالضرورة من دين صاحب

---

(١) (الاستحقاق) في النسخة (ب، ج).

(٢) **البطيخية**: أتباع إسماعيل البطيخي، وزعمت البطيخية أن أهل الجنة في الجنة يتنعمون وأن أهل النار في النار يتنعمون بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل. مقالات الإسلاميين، ٥٤٣.

(٣) (العمر) في النسخة (ب، ج).

(٤) (يعرف) في النسخة (ب، ج).

الشريعة أن أهل النار يُعاقَبون[١] بالنار وغيرها من صنوف النكال، وأنواع المضار، فكيف يقال: بأنهم لا يألمون فيها؟

ودليلنا علىٰ ذلك متناول لأمرين:

أحدهما: اعتبار كون العقاب من قبيل المضار، وإنما أوجبنا ذلك، لأن ما ليس بمضرة، ولا هو من قبيلها لا يوصف بكونه عقابًا.

لا يقال: هلّا كان الذم كافيًا علىٰ الإخلال بالواجب وفعل القبيح من غير حاجة إلىٰ اعتبار العقوبة واشتراط المضرة كما زعمتوه[٢].

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الذم لا يحتفل[٣] به ولا يكون وازعًا عن الإخلال بالواجب وترك القبيح، لأن العبد متىٰ كان متمكنًا من فعل القبيح ومشتهيًا له، فلو لم يستحق في مقابلة[٤] القبيح عقابًا لكان يلزم أن يكون مُغرًا بفعله. فأما الذم فإنه لا يقع به احتفال، فكم من شخص لا يبالي بالذم ولا يزن عنده حبة خردل، فلهذا قلنا: إنه لا بد من اعتبار العقاب.

وثانيهما: اعتبار كونه من قبيل هذه المضار التي نشاهدها ونعلمها، وإنما أوجبنا ذلك لأن العقاب له حظ في الزجر عن فعل القبيح والإخلال[٥] بالواجب، فإذا كان العقاب من جنس هذه المضار التي نعلمها كان أدخل في الزجر وأوقع في التحذير، فلهذا أوجبنا كونه من جنسها.

فأما ما حكاه قاضي القضاة عن البطخي: من أن أهل النار فيها كدود الخل، فهذا باطل، لأنَّا نعلم ضرورة من دين صاحب الشريعة أن المقصود بعذاب أهل النار إنما هو إيلامهم وإيصال المضرة إليهم للانتقام منهم بكفرهم وعنادهم، فأما

(١) (معاقبون) في النسخة (ج). (٢) (زعموه) في النسخة (ج).
(٣) (يحصل) في النسخة (ج). (٤) (مقالة) في النسخة (ب).
(٥) (بالاخلال) في النسخة (ب)، (وعن الاخلال) في (ج).

دود الخل فليس يلحقها فيه مضرة ولا ألم، بل تنمو أجسادها فيها ويصلح، فكيف يقال: إن أهل النار فيها كحال الدود؟ فبطل ما قاله.

وأما ما يحكىٰ عن الفرق النصرانية من أن أهل النار يصيرون إلىٰ ظُلمة دائمة، فهو فاسد، لأن كونهم في هذه الظُلمة لا يخلو حالهم إما أن يكونوا فيها مع عذاب يلحقهم أو من غير عذاب، فإن كان مع عذاب يلحقهم: فهذا لا ننكره، لأن كونهم في الظلمة زيادة في عذابهم وغمهم وحسرتهم. وإن كان من غير عذاب يلحقهم: فكونهم في الظلمة هو نوع من العذاب لا محالة، لما فيه من الغم والحسرة، ولكن أخطأتم، فلم قصرتم عذابهم علىٰ الكون في الظلمة لا غير، وقد دل الشرع والعقل علىٰ تعذيبهم بأنواع الإيلام، فسقط ما قالوه.

وأما ما يُحكىٰ عن بعضهم من أن العقاب هو الغم الدائم، فنحن لا ننكر أيضًا كونهم في غموم وأحزان لا يمتنع أن تكون مُوّفية[1] وزائدة علىٰ عقابهم[2] بأنواع الآلام، ولكنهم أخطأوا في قصر عقابهم علىٰ مجرد الغموم والأحزان.

الصفة الثانية: الاستحقاق:

والذي ذهب إليه علماء العترة وجماهير المعتزلة أن العقاب لا بد فيه من اعتبار صفة الاستحقاق[3]. وزعمت الأشعرية: أن العقاب غير مُستحق علىٰ فعل المعصية، كما أن الثواب لا يُستحق علىٰ فعل الطاعة، وبنوا هذا علىٰ مذهبهم؛ وهو أن الله تعالىٰ لا يُقبح منه قبيح أصلًا.

والمعتمد في الدلالة علىٰ أن العقاب يستحق علىٰ فعل المعصية أمران:

أحدهما: أن العقاب لو لم يكن مُستحقًا لكان فعله قبيحًا، لأن عقوبة من لا

---

(١) (موقته) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (وهي الجميع مستحقة لا أنها زائدة علىٰ ما يستحقوه فقد قدّم الإمام عليه أن لا يجوز الزيادة علىٰ ما يستحق عقلاً وشرعاً مع العبادة يجوز) في النسخة (ج).

(٣) (الاستحفاف) في النسخة (ج).

يستحق يكون ظلمًا، والظلم قبيح، والله تعالىٰ منزه عن فعل القبيح لأجل الحكمة.

وثانيهما: أنَّا قد قررنا أن فعل المعصية سبب في استحقاق العقوبة والذم، فلا فائدة في تكريره، فأما فساد مذهب الأشعرية فقد أسلفنا الكلام عليه.

الصفة الثالثة: أن يكون العقاب دائمًا:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة هو القول بدوام العقوبة، وأنه لا آخر له سواء كان المُستحق له كافرًا أو فاسقًا، وفيه خلافان:

الخلاف الأول: قول من ذهب أن عقوبة الكفار منقطعة، وهذا شيء يحكي عن جمع من الكرّامية وطوائف من أهل خراسان، وزعموا أنه لا معنىٰ لخلود[1] الكفار في النار وأن عقوبتهم منقطعة.

الخلاف الثاني: مذهب من قال: إن عقوبة أهل الكبائر منقطعة، وهذا هو قول المرجئة علىٰ طبقاتهم.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ دوام العقوبة أمران:

أحدهما: أن نعمة الله هي أعظم من كل نعمة تصدر من كل منعم، فيجب في معصيته أن تكون أعظم من كل معصية كل من عُصيَ، لأن العقاب علىٰ المعاصي إنما يعظم بحسب نعمة من عصىٰ، وقد ثبت أنه لا قدر من العقوبة المنقطعة إلا ويجوز أن يستحق بمعصية بعضنا لبعض، ومعصيتنا لبعضنا بعض هي دون معصية الله تعالىٰ لما ذكرناه، ولا تبلغ مبلغها، فلهذا وجب القطع بكون العقوبة المستحقة علىٰ معصية الله دائمة، وهذا هو مطلوبنا.

وثانيهما: أن العقاب قد ثبت أنه يُستحق علىٰ حد استحقاق الذم، بدليل أن ما به يُستحق الذم علىٰ فعل المعصية، والإخلال بالواجب يُستحق به

---

(١) (بخلود) في النسخة (ب).

العقاب، وما به يزول الذم من الندم علىٰ المعصية؛ والإخلال بالواجب وبفعل الطاعة التي تكون أعظم، يزول العقاب أيضًا، وإذا كان الأمر كما قلناه، وجب تلازمهما جميعًا، فإذا كان أحدهما يُستحق علىٰ جهة الدوام وجب في الآخر كذلك، وقد علمنا بالضرورة أن الذم علىٰ الإساءة وفعل القبيح يستحق دائمًا لا محالة، فيجب أن يكون العقاب كذلك من غير فرق بينهما، فأما ما حكيناه عن[1] هؤلاء الذين قالوا: بانقطاع العقوبة فقد مضىٰ الكلام عليهم في الخلود، فأغنىٰ عن الإعادة.

الصفة الرابعة: خلو العقاب عن شَوب الراحة والمسرة:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة هو القول: بخلوص العقاب عن شَوب الراحة والروح والسرور واللذة، وقد زعم جمع من المتكلمين أن العقاب لا يُشترط فيه أن يكون خالصًا عن شَوب الراحة، وقالوا: إن تخوّف الشَوب له لا يخرجه عن كونه عقابًا.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ خلوصه عن شوب الراحة أمران:

أحدهما: أن العقاب إنما شرع من أجل الزجر للمُكلَفين عن[2] الوقوع في الملاذ الحاضرة القبيحة، وقد تقرر أنه لا مضرة في الدنيا يمكن فرضها إلا وهي مشوبة بشيء من الراحة، فلا بد من انفصاله[3] عن المضار الواقعة في الدنيا، ولا ينفصل حاله إلا بالخلوص، فلهذا أوجبنا خلوصه عن شوب الراحة.

وثانيهما: أن يكون العقاب خالصًا عن الشوب أدخل في الزجر عن فعل القبائح والإخلال بالواجبات، فكان لطفًا، ومن حق اللطف أن يكون مفعولًا علىٰ أبلغ الوجوه، فوجب ألا يفعل إلا علىٰ هذا الوجه.

---

(١) (غير) في النسخة (ب).
(٢) (عمر) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الفصاله) في النسخة (ب)، (الفاضلة) في (ج).

واحتج هؤلاء بصور أوردوها بزعمهم على كون العقاب مشوبا بالراحة:

وجملتها [شُبهٍ][١] ثلاث[٢]:

الشبهة الأولى: قولهم: أليس في أهل العقاب من يجب عقابه لأجل ما استحقه من ثواب طاعته، فلا بد من أن يسقط شيئًا من عقابه في مقابلته على قولكم بالموازنة، وبسقوط شيء من عقابه، فلا بد من أن يلحقه روح وراحة.

والجواب: أن مثل هذا النقص لا يؤثر ولا نشعر به، وإن كنا نقول بالموازنة كما مضى القول فيه، وينزل منزلة من[٣] نقص عقابه[٤] عن[٥] عقاب غيره من أهل النار، فكما أنه لا يجد بذلك راحة، فهكذا ما قالوه[٦].

الشبهة الثانية: قالوا: إذا جاز توفير بعض العقاب عليه في الدنيا ويكون مشوبًا بالراحة كالحدود الجارية عليهم بما يرتكبونه، فهلّا جاز مثله فيما يستحقونه من العقاب في الآخرة من غير فرق بينهما.

والجواب: أن هذه العقوبات التي تنزل عليهم في الدنيا ليست[٧] مفعولة على وجه الانتقام والاستحقاق، وإنما هي مفعولة على وجه المصلحة[٨]، وليس هكذا فعل العقاب في الآخرة، فإنه يفعل على الوجه الذي ذكرناه، فلهذا أوجب اعتبار خلوصه عن شوب الراحة.

الشبهة الثالثة: قالوا: أليس فيهم من يستحق الأعواض على الآلام النازلة بهم في الدنيا فلا بد من تخفيف عقابهم بالعوض الذي يستحقونه ويسقط[٩] عنهم[١٠] بمقداره، والعوض عنه منقطع، فلا بد من أن يجد راحة بتخفيف مقدار العوض عن عقابهم كما قلناه.

---

(١) -(شبه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (يلـب) في النسخة (ج).
(٣) -(من) في النسخة (أ، ب).
(٤) (عقاب) في النسخة (ب).
(٥) (من) في النسخة (ب، ج).
(٦) (قالوا) في النسخة (ج).
(٧) (ليس) في النسخة (أ، ب).
(٨) (المصالحه) في النسخة (ب).
(٩) (ويسقطه) في النسخة (ب).
(١٠) (عنه) في النسخة (ب، ج).

والجواب: أن هذا التخفيف والإسقاط إذا كانا يفعلان في الأوقات الأولىٰ[١] عند دخولهم النار ثم يعود عقابهم إلىٰ المقدار المستحق، فليس هذا يكون تخفيفًا، يجدون[٢] به راحة، وإنما يكون تغليظًا، فبطل ما توهموه.

الصفة الخامسة: أن يكون العقاب مفعولًا على وجه الاستخفاف والإهانة:

والذي عليه علماء العترة وجماهير المعتزلة هو أن العقاب لا بد فيه من الاستخفاف والإهانة.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ ما ذكرناه وجهان:

أحدهما: أن العقاب يُستحق بما به يُستحق الذم من فعل القبيح، وترك الواجب، فإذا كان الذم لا بد فيه من الاستخفاف والإهانة؛ فهكذا[٣] القول في العقاب.

وثانيهما: أن كون العقاب مفعولًا علىٰ جهة الاستخفاف والإهانة يكون أدخل في الزجر وأوقع في التحذير عن الوقوع في المعاصي، ولهذا وجب اعتبارهما في العقاب علىٰ ما حققناه.

فهذا هو الكلام في الصفات التي نقطع بالعقل علىٰ كون الثواب مختصًا بها.

القسم الثاني: فيما يكون طريقه الشرع منها:

وقد[٤] دل[٥] علىٰ أنواع كثيرة من عقاب أهل النار، وذكرها علىٰ وجهين: إجمال، وتفصيل.

أما الإجمال: فنحو قوله: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ۝٨ فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍۭ﴾ [الهمزة: ٨-٩].

---

(١) (الاوله) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (يحدوث) في النسخة (ب)، (يحدب) في (ج).
(٣) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٤) -(وقد) في النسخة (ب، ج).
(٥) (فدل) في النسخة (ب، ج).

وأما التفصيل: فقد أشار إلىٰ ما يأكلونه بقوله تعالىٰ: ﴿لَّيۡسَ لَهُمۡ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٖ ۝٦ لَّا يُسۡمِنُ وَلَا يُغۡنِي مِن جُوعٖ﴾ [الغاشية: ٦-٧]، وإلىٰ ما يشربونه بقوله تعالىٰ: ﴿لَهُمۡ شَرَابٞ مِّنۡ حَمِيمٖ وَعَذَابٌ أَلِيمُۢ﴾ [الأنعام: ٧٠]. وإلىٰ ما يلبسونه بقوله تعالىٰ: ﴿سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٖ﴾ [إبراهيم: ٥٠]، وغير ذلك مما تضمنه القرآن من أنواع العذاب وأصناف النكال.

اللهم إنَّا نعوذ برحمتك من عذابك.

ونستجير بكرمكك[1] من غضبك.

يا أرحم الراحمين.

فهذا ما أردنا ذكره من «صفات الثواب والعقاب».



(١) (ونستجير بكسك) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثالث
في بيان أحكام أهل الثواب والعقاب في الآخرة

اعلم أن أهل الآخرة سواء كانوا من أهل الثواب أو من أهل العقاب فهم يختصون بأحكام منها ما يتفقون فيها، ومنها ما يختلفون فيها، ونحن نذكر كل واحدٍ من القسمين ونميزه بأحكام لتكون واضحة بمشيئة الله.

القسم الأول: ما يتفقون فيه: وفيه أحكام أربعة:

الحكم الأول: «أن يكون أهل الثواب والعقاب كاملي العقل» وإنما أوجبنا ذلك في حقهم لوجهين:

أحدهما: أن أهل الجنة إذا كانت عقولهم كاملة كان أدخل في تنعمهم وأبلغ في سرورهم والتذاذهم، وإذا كان الأمر كما قلناه وجب فعله لهم، لأن[1] من حق الثواب أن يكون مفعولًا علىٰ أبلغ الوجوه. **وهكذا الحال في أهل النار**، فإن عقولهم إذا كانت كاملة: كان أبلغ في الحسرة، وأدخل في الملامة لأنفسهم منه إذا لم يكونوا عقلاء.

وثانيهما: أن الله حكىٰ[2] **[عن أهل النار]**[3] مخاطبتهم واعتذارتهم[4] ولومهم لبعضهم بعضًا وتقرير الحجة عليهم، وما كان سبب هلاكهم وضلالهم، وكل هذه الأمور التي حكيناها، لا يمكن حصولها من جهتهم إلا مع بقاء العقل وكماله، **وهكذا الحال في أهل الجنة** فيما حكىٰ الله في محاوراتهم، وقرار أعينهم، وما كان سببًا للفوز لهم، وكل[5] هذا يدل علىٰ ما قلنا من كمال عقولهم، فلهذا أوجب القطع بإكمال عقولهم كما[6] قلناه.

---

(١) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) +(في) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(عن أهل النار) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (واعتذاداتهم) في النسخة (ب)، (واعتداراتهم) في (ج).
(٥) -(كل) في النسخة (ب، ج).
(٦) -(قلنا من كمال عقولهم، فلهذا أوجب القطع بإكمال عقولهم كما) في النسخة (ب، ج).

الحكم الثـاني: «أن يكونوا عالِمين بالله تعالىٰ ضـرورة» أما كونهم عالِمين بالله؛ فـلأن **أهل الجنة** لو لـم يعلموا الله تعالىٰ لجـوّزوا[١] انقطاع ما هم فيـه من النعيم، وهذا يؤدي إلىٰ حصول التنغيص في حقهم، وهو ممنوع بما قدمناه. **وأما أهل النار**: فلأنهـم لو لـم يكونوا عالِمين بـالله لجوّزوا[٢] انقطـاع ما هم فيه، وهـذا يؤدي إلىٰ حصول الروح والراحة، وهو ممنوع.

فثبـت بما ذكرنا أنهم لا بد مـن أن يكونوا عالِمين بالله تعالىٰ، وأما أن علمهم لا بد مـن أن يكون ضروريًا، فلأنه لو كان نظريًا لكان بصدد أن يرد عليهم الشـبهة ويتطرق إليه الشك، فيجوّزون انقطاع ما هم فيه من النعيم المقيم والعذاب الأليم، وهو باطل.

الحكم الثالث: «أن يكون المثاب عالِمًا بأن كل ما وصل إليه من المنافع المخصوصة فهو ثوابه الذي استحقه، ويعلم دوامه أيضًا»، وإنما أوجبنا العلم بذلك لأمرين:

أما أولًا: فلأن ذلك يكون أدخل في سرورهم وأبلغ في نعيمهم وتلذذهم.

وأما ثانيًا: فلأن الله تعالىٰ لو لم يفعل لهم هذا العلم لجوّزوا أن تكون هذه المنافع وصلت لهم إنما هي من باب التفضل والإحسـان، وليست ثوابهم الذي يستحقونه، فيعتقدون سـقوطها، فيكـون في ذلك تعريض لهم لاعتقاد الجهـل، وهذا قبيح، فإذا قطعوا بأن جميع ما وصل إليهم من المنافع هو ثوابهم المستحق فلا وجه لاعتقادهم خلافـه، وهكذا الـكلام في أهل النار، فإنـه لا بد وأن يكونوا عالِميـن، وأن ما وصل إليهم من المضار المخصوصة فهو عقابهم الذي يستحقونه ويعلمون دوامه.

وإنما أوجبنا ذلك في حقهم لأمرين:

أمـا أولًا: فلأنهـم إذا لم يعلموا ذلك، جوزوا[٣] أن تكـون هذه المضار الواصلة إليهم ظُلمًا، وهذا قبيح لأنه تعريض لاعتقادهم الجهل، فيكون قبيحًا.

---

(١) (لجوز) في النسخة (ب).
(٢) (لجوز) في النسخة (ب).
(٣) (جواز) في النسخة (ب، ج).

وأما ثانيًا: فلأن علمهم بما ذكرنا يكون أدخل في عقوبتهم وأكثر في غمهم، فوجب القطع به.

الحكم[١] **الرابع:** «أن يكون أهل الجنة والنار مُلجأين إلىٰ ترك القبائح»، وطريق إلجاءهم إلىٰ ذلك يكون بوجهين:

الوجه الأول: ذكره الشيخ أبو علي وغيره من الشيوخ:

وحاصل ما قالوه: هو أنه تعالىٰ يُعلِمَهم أنهم لو حاولوا[٢] فعل القبيح لمنعوا منه، فإذا كانوا يعلمون ما ذكرنا؛ كانوا مُلجئين إلىٰ أن لا يفعلوا شيئًا من هذه القبائح.

وإنما قلنا: «إن هم يكونون مُلجئين بما ذكرنا». فلما نعلمه في الشاهد، وهو أن الإلجاء[٣] قد يقع علىٰ هذا الحد بغلبة الظن إذا قويت أمارته، فإن الواحد منَّا إذا كان يغلب علىٰ ظنه بأمارة قويه أنه إذا أراد أحد مناع الغير؛ فإنه[٤] يمنع منه لا محالة، فإنه يصير ملجأ إلىٰ تركه بذلك، فإذا كان ملجأ بغلبة الظن فكونه ملجأ بالعلم بذلك أحق وأولىٰ.

الوجه الثاني: ذكره الشيخ أبو هاشم:

وتقرير ما قاله: هو أن الله تعالىٰ يُغنيهم بالحَسن عن القبيح، فلا يكون لهم داع إلىٰ فعله، وكل من استغنىٰ بالحسن عن القبيح فإنه لا يفعله أصلًا، ونظير ما يعلمه في الشاهد، فإن الواحد لو كان علىٰ شاطئ الفرات[٥]، فإنه يكون مُلجأ إلىٰ أنه لا يغتصب شربه، ولا وجه لذلك إلا لأجل استغنائه بالحسن عن القبيح.

فهذه الأحكام الأربعة التي ذكرناها في أحكام أهل الآخرة من أهل الثواب والعقاب هي التي يذهب إليها علماء العترة وجماهير المعتزلة، وهي التي أردنا أن نذكرها في القسم الأول وهي التي يتفقون فيها.

---

(١) (والحكم) في النسخة (ج).

(٢) (جادلوا) في النسخة (ج).

(٣) (أن لا نحا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (انه) في النسخة (ج).

(٥) (الفراه) في النسخة (أ، ب).

القسم الثاني: ما يختلفون فيه:

واعلم أن لأهل الثواب بعد الموت حالات ثلاث[١]:

الحالة الأولىٰ: لَبثهم في القبور.

الحالة الثانية: حصولهم في المواقف.

الحالة الثالثة: حصولهم في الجنة.

وأحوالهم في هذه الأمور الثلاثة مخالفة لأهل العقاب مما يلحق أهل الثواب في هذه الأحوال التي ذكرناها من الكرامة والمسرة وغير ذلك من التعظيم والتبجيل، فهو لاحق بأهل النار عكسه من الاستخفاف والإهانة وغير ذلك من الخزي والنكال، أعاذنا الله منه برحمته.

فأما الكلام في عذاب القبر والمحاسبة ونصب الموازين، ونشر الصحف، فقد أسلفنا الكلام فيه في الإفناء[٢] والإعادة، فأغنىٰ ذلك عن تكريره، وبالله التوفيق.

ولنختم هذا الباب بالكلام في بيان ما تعبّدنا به فيمن يكون أهل الثواب والعقاب.

اعلم أن مِن المُكلَفين مَن يقطع بكونه مُستحقًا للثواب، ومنهم مَن يقطع بكونه مُستحقًا للعقاب، ومنهم مَن لا يقطع بشيء مِن ذلك في حقه. فلنذكر ما تعبّدنا به في حق هؤلاء[٣]، ونذكر ما يختص كل واحد منهم فلا جرم جعلناهم علىٰ مراتب أربع:

۞ المرتبة الأولى: في بيان ما تعبّدنا به فيمن يقطع بكونه[٤] مُستحقًا للثواب:

واعلم أنه لا طريق لنا إلىٰ العلم بكون هذا المُكلَف مُستحقًا للثواب علىٰ القطع إلا من جهة الشرع، وذلك بأحد أمور ثلاثة: إما بخبر من الله، أو بخبر من رسوله، أو بظهور المعجزة عليه. ولا سبيل لنا إلىٰ العلم بذلك إلا بأحد هذه الأمور الثلاثة، ولا يمكن العلم بذلك بما يظهر من بعض الأشخاص من كثرة الطاعات، لأنه لا

---

(١) -(ثلاث) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الافنىٰ) في النسخة (ج).
(٣) (هاولا) في النسخة (أ).
(٤) (بلونه) في النسخة (ب).

أحد ممن يظهر منه الطاعات الكثيرة[١] يمكن العلم بسلامة حالة عما يحبط ثوابه، أو نقطع بكون طاعاته واقعة علىٰ الوجه الذي يستحق عليها الثواب.

وفقد العلم بما ذكرنا يمنع من القطع بكون صاحبها مُستحقًا للثواب عليها، فإذن لا بد من الرجوع في معرفة ذلك إلىٰ ما حققناه، فإذا ورد[٢] الخبر من جهة الله تعالىٰ، أو من جهة رسوله، أو ظهر عليه المعجز، فإنَّا نقطع بكون ذلك الشخص مُستحقًا للثواب وحينئذ يَحسُن مدحه وتعظيمه وإجلاله علىٰ القطع بذلك، وهذا ظاهر، فإنَّا نعلم من حال الملائكة والأنبياء أنهم يستحقون الثواب والمدح والتعظيم، ونقطع بكونهم من أهل الثواب لا محالة، وكما ورد الخبر من جهة النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالثناء علىٰ أمير المؤمنين والقطع باستحقاقه للثواب بقوله: {**من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاده**}[٣]، لأن في هذا الخبر دلالة لنا علىٰ إمامته -كما سنوضح القول فيه- وفيه دلالة أيضًا علىٰ وجوب موالاته[٤] علىٰ القطع من غير تخصيص وقت دون وقت، ويدل علىٰ فضله؛ واستحقاقه للثواب في جميع الحالات.

فثبت بما ذكرناه[٥] حُكم من يقطع بكونه مُستحقًا للثواب، وحُكم ما تعبّدنا به في حالة مَن حُسن المدح والتعظيم، ووجوب الموالاة والنصرة، واستحقاق الثواب قطعًا[٦].

❁ المرتبة الثانية: في بيان ما تعبّدنا به فيمن نقطع باستحقاقه للعقاب:

اعلم أنه يمكن أن نعلم أن بعض المُكلَفين قد وقع من جهته الكفر والفسوق، لأن كل واحد منهما متميز في نفسه، وإذا كان الأمر كما قلناه: لم يمتنع أن يقع ما قدمنا ذكره من الكفر والفسوق من بعض الأشخاص فنعلمه مُستحقًا للذم والعقاب قطعًا، وهذا ظاهر، فإنَّا نعلم في اليهود والنصارىٰ أنهم متمسكون[٧] بالكفر، ونعلم أيضًا الكفر في

---

(١) (الكبيرة) في النسخة (ب). (٢) (أورد) في النسخة (ب).

(٣) أخرجه النسائي في «السنن الكبرىٰ» (٨١٤٥)، وأحمد (٢٢٩٤٥) وابن حبان ١٥/ ٣٧٥ (٦٩٣١)، والطبراني في الأوسط ٢/ ٣٢٤ (٢١٠٩، ٢١١٠)، والحاكم ٣/ ٣٧١، وأخرجه الترمذيّ ٢/ ٢٩٨ وقال: حديث حسن صحيح.

(٤) (مولاته) في النسخة (ب، ج). (٥) (ذكرنا) في النسخة (ج).

(٦) -(قطعًا) في النسخة (ب). (٧) (مستمسكون) في النسخة (ب، ج).

مثل عُبّاد الأوثان والأصنام وغيرهم من سائر الكفار، وهكذا القول فيمن يُصّر علىٰ الزنا وشرب المسكر، ويتعاطىٰ سائر الكبائر، فإنَّا نعلم كونه فاسقًا بالقطع، ونعلم استحقاقه للذم والعقاب قطعًا، فإذا صحت هذه الجملة فإنَّا نذم هؤلاء الذين قطعنا بكفرهم وفسقهم ويجري عليهم الأحكام المتعلقة بأفعالهم علىٰ القطع باستحقاقهم[1] لها.

لا يقال: فجوّزوا فيمن هذه حاله من الكفر والفسوق المقطوع بهما أن يكون ثابتًا في الوقت، وعند هذا لا يمكنكم القطع باستحقاقه للعقاب كما زعمتم.

لأنّا نقول: هذا فاسد، فإن مع العلم باستمراره علىٰ هذه الكبائر من الكفر والفسق[2] لا[3] يكون ثابتًا، فلهذا أجرينا عليهم هذه الأحكام علىٰ القطع باستحقاقهم وكونهم أهلًا لها.

المرتبة الثالثة: في بيان ما تعبّدنا به فيمن لم يقطع بكونه مُستحقًا للعقاب:

اعلم أن المُكلَف قد يكون مُستحقًا للعقاب ونحن لا نعلم ذلك مع سلامة الظاهر من حالة، وذلك يكون بأحد وجوه ثلاثة:

أولها: ألا نقطع بكون الفعل الذي صدر من جهته كبيرة، وإذا جوّزنا كونه صغيرة، لم نعلم استحقاقه للعقاب.

وثانيها: أن يكون فعله للكبيرة سرًا لا نطّلع عليه. وإذا كان الأمر هكذا فحينئذ لا نعلم كونه مُستحقًا للعقاب.

وثالثها: أن نعلم وقوع الكبيرة منه ثم يغيب عنا زمانًا، فإنه ما من وقت إلا ويجوز فيه توبته، ولا نعلم إصراره عليها، ومع تجويزنا لهذا لا يمكنا القطع بكونه مُستحقًا للعقاب.

ففي هذه الوجوه كلها لا يمكننا أن نقطع علىٰ كون المُكلَف مُستحقًا للعقوبة لما حققناه.

---

(١) -(ويجري عليهم الأحكام المتعلقة بأفعالهم علىٰ القطع باستحقاقهم) في النسخة (ب، ج).

(٢) (والفسوق) في النسخة (ب، ج). (٣) -(لا) في النسخة (ب).

فإذا ثبت هذا فنقول: أما من علمناه فاعلًا للكبيرة فإنَّا نذمه ونلعنه مطلقًا من غير شرط، فأما إذا فعل المعصية وكانت علىٰ أحد تلك الوجوه الثلاثة: فإنا نذمه بشرط الاستحقاق لأن الأمر فيه إذا كان محتملًا فلا بد من اعتبار هذا الشرط لأن ذمه علىٰ الإطلاق لا يَحسُن، وإنما يكون ذمه بهذا الشرط، وهذا كله أيضًا إذا لم تكن توبته معلومة أو مظنونة[1] بخبر واحد، فإن كانت التوبة من جهته معلومة أو مظنونة، فإنه لا يَحسُن ذمه، ولهذا فإن من عصا بمخالفة أمير المؤمنين وفسق بمحاربته، ثم رويت توبته بالآحاد، فإنه لا يَحسُن ذمه بعد ذلك لما ذكرناه.

المرتبة الرابعة: فيما تعبّدنا به فيمن لم يقطع بكونه مُستحقًّا للثواب:

اعلم أن متىٰ علمنا وقوع الطاعة من جهة المُكلَف لا غير، فإنَّا نعلم استحقاقه للمدح والثناء علىٰ فعلها كما ذكرنا، فيمن فعل المعصية وحدها فإنه يستحق الذم لا محالة، فأما إذا فعل مع الطاعة معصية أخرىٰ، جاز أن نمدحه ونُثني عليه بشرط وهو ألا تكون تلك الطاعة محبطة لما استحقه من الثواب علىٰ تلك الطاعة، لأنَّا نعلم بالعقل أنه متىٰ ظهر منه فعل الطاعة ثم فعل معها معصية أخرىٰ، فإنَّا نجوّز أن تلك المعصية تكون مؤثرة في ثواب تلك الطاعة كما قلنا في الفاسق إذا غاب عنا، فإنَّا نذمه بشرط، فهكذا ما قلناه هاهنا.

فهذا ما أردنا ذكره في هذا الباب من «صفات الثواب والعقاب» وما يتعلق بها مما لا بد من ذكره معها، وبالله التوفيق.

وإذ قد أتينا علىٰ المقصود مما يتعلق بصفات عقاب الكفار والفساق فلنذكر الآن ما يتعلق به الإكفار من الاعتقادات وغيرها من الأقوال والأفعال.



---

(١) (مطنوة) في النسخة (ب).

الباب الثالث
في ذكر الإكفار وحقائق أحكامه

اعلم أن الخوض في الإكفار صعب ومضطرب النظر فيه ضيق، ومسالكه دقيقة غامضة، وهي مقصورة علىٰ نظر الشرع وتصرفه، ولا مجال للعقول في إثباته، وإنما مورده النصوص القرآنية، والقواطع السمعية، ولغموضه اتسع فيه الخلاف، وكان فيه معظم الزلل.

فنقول: حق علىٰ من خاض فيه أن يتقي الله في خوضه، وأن ينظر فيه بعين البصيرة، ويكون مُعوّلًا[١] في جميع أحواله علىٰ الإنصاف، ويعزل عن نفسه جانب العصبية لمذهبه، والشغف بمَحبة سلفه، ولا يُقدِم عليه إلا بقاطع[٢] شرعي، ومسلك نقلي يعذره عند الله، وحقه إذا[٣] لم يجد نصًا يُعوّل عليه، ولا موئلًا يستند إليه؛ أن يكون التوقف له أولىٰ، والإحجام له عن الهجوم[٤] بغير[٥] بصيرة أزكىٰ.

ونحن نمهد في هذا الباب أصوله وقواعده، فنذكر أولًا: مقدمات الباب، ثم نذكر ثانيًا: مقاصده، ثم نردفه بالكلام في لواحق الباب وتمامه[٦]، فلا جرم اشتمل هذا الباب علىٰ أقسام ثلاثة. وقبل الخوض في شرح هذه الأقسام الثلاثة نذكر خلاف الناس في الإكفار.



---

(١) (معمولاً) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الانقطاع) في النسخة (ب).
(٣) (اذ) في النسخة (ب).
(٤) (الهحومس) في النسخة (ب).
(٥) (بعد) في النسخة (ب).
(٦) (وبتمامه) في النسخة (ب).

[خلاف الناس في الإكفار[1]]:

اعلم أن خلاف الناس في الإكفار لا يخلو[2] حاله إما أن يكون واقعًا في نفس ما يقع به الإكفار أو فيما يكون طريقًا إلىٰ الإكفار، فهذان وجهان: وكل واحد منهما مما قد وقع فيه[3] الخلاف والنزاع، فلنقتصر من ذكر الخلاف عليهما.

الوجه الأول: فيما يقع فيه الإكفار وما لا يقع:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة هو أن الإكفار لا يقع بكل معصية علىٰ الإطلاق، بل من المعاصي ما يكون صغيرًا ومنها ما يكون كبيرًا ويُعد في الفسق، ومنها ما يكون كبيرًا ويُعد في الكفر، ثم الكفر قد يكون تارة بالأقوال، وتارة بالأفعال، وتارة بالاعتقادات علىٰ حسب ما يقتضيه الشرع، ويدل عليه نصوصه، وقد خالفنا في هذه الجملة فرق وطوائف، **وجملة من خالفنا فيما ذكرنا فرق أربع:**

الفريق الأول: هم الخوارج: وقد اختلفوا علىٰ أقوال أربعة:

أولها: قول من زعم أن كل معصية كفر، ونفىٰ أن يكون في المعاصي ما لا يكون كفرًا.

وثانيها: مذهب من زعم أن جميع المعاصي كلها تكون كفرًا إلا ما كان من معاصي الأنبياء، فإنه غير معدود في الكفر.

وثالثها: قول من زعم أن كل المعاصي كفر إلا ما يقع علىٰ سبيل السهو والتأول.

ورابعها: قول من زعم أن جميع المعاصي كلها كفر نعمة، وليست كفرًا علىٰ الإطلاق.

فهذه مقالة الخوارج في الكفر مضطربة كما ترىٰ.

---

(١) -(خلاف الناس في الإكفار) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (يخلوا) في النسخة (ب).

(٣) -(فيه) في النسخة (ب، ج).

الفريق الثاني: الذين ذهبوا إلىٰ أن الإكفار متعلق بالاعتقادات دون غيرها من سائر الأفعال، وهذا هو مذهب الإمامية والجهمية، فإنهم لما ذهبوا إلىٰ أن الإيمان هو المعرفة بالقلب لا غير؛ جعلوا الكفر ما يضادها مما هو راجع إلىٰ أفعال القلوب.

الفريق الثالث: الذين ذهبوا[1] إلىٰ أن الإكفار لا مدخل له في الاعتقادات أصلًا، وإنما هو مقصور علىٰ أفعال الجوارح لا غير، وهذا هو مذهب أصحاب المعارف كالجاحظ والأسواري وطبقتهما، فإنهم لما ذهبوا إلىٰ أن المعارف كلها ضرورية وأنها لا تتعلق بهم فعلها، زعموا أن الإكفار يتعلق بأعمال الجوارح وأفعالها، كما أن الإيمان متعلق بها.

الفريق الرابع: الذين زعموا أن الإيمان إنما هو القول والإقرار، فلما ذهبوا إلىٰ هذه المقالة، قالوا: إن الكفر مقصور علىٰ الأقوال فقط، وأنه لا مدخل له في أعمال الجوارح والاعتقادات، وإنما هو مقصور علىٰ الإقرار أن المناقضة للإيمان لا غير، وهذا هو مذهب الكرامية، فإنهم زعموا أن الإيمان من قبيل الأقوال والأقارير، فلهذا جعلوا الكفر ما كان مناقضًا له من ما يكون من جنس الإقرارات أيضًا، وسنحكي قولهم في الإيمان عند الكلام في الأسماء والأحكام، ونبطله بعون الله تعالىٰ.

الوجه الثاني من الخلاف في طريق الإكفار: والذي ذهب إليه ئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة أنه لا فرق في الإكفار بين أن يكون الكفر منصوصًا عليه أو متأولًا في كونه كفرًا، وأن الإكفار كما يكون بالتصريح فقد يكون بالتأويل أيضًا. وذهب العنبري ومن تابعه إلىٰ أن الإكفار لا يكون بالتأويل وإنما يقع بما كان تصريحًا كما نقول في كفر اليهود والنصارىٰ وعبدة الأوثان والأصنام، ومنع أن يكون المصلون إلىٰ القبلة كفارًا، لاعتقادهم تعظيم الله تعالىٰ، وتصديق رسله فيما جاءوا به من أمور الآخرة، وزعم أن تأويلاتهم الباطلة واعتقاداتهم الفاسدة لا تخرجهم عن الإسلام مع تمسكهم بجملة الإيمان وصلاتهم إلىٰ القبلة وتعظيمهم لصاحب الشريعة، واعتقادهم لصدقه.

---

(١) (زعموا) في النسخة (ب، ج).

فهذه زُبدة ما ذكره قاضي القضاة في الجامعين «المحيط» و«المغني» من الخلاف بين الناس في الإكفار.

والمختار: أن الإكفار متعلق بالأقوال والأفعال والاعتقادات وأنه لا يختص بنوع منها دون نوع كما سنذكره في «قسم المقاصد» من هذا الباب، ونشرح الكلام[١] في كفر التأويل ونظهر ما عندنا فيه، بمعونة الله، فهذه جُملة كافية في ذكرنا الخلاف، ونشرع في تفصيل الأقسام الثلاثة.

القسم الأول: في ذكر مقدمات الباب وتوابعه[٢]:

وهو مشتمل علىٰ مسائل خمس:

المسألة الأولى: في ماهية الكفر، وتفصيل أحكامه:

فهاتان فائدتان:

الفائدة الأولى: في ماهية الكفر:

وللعلماء في تعريفه أقوال ثلاثة:

أولها: قول المعتزلة وحاصل كلامهم في **حد الكفر**: «أنه فعل قبيح، أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب».

وهذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأن «**الفسق**» أيضًا هو «فعل قبيح، أو إخلال بالواجب»، ولا شك أن الكبائر الفسقية متفاوتة في العقاب -أيضًا- يزيد بعضها علىٰ بعض، فيلزم أن يكون الفسق داخلًا في حد الكفر، وهذا يُبطل ما قالوه.

وأما ثانيًا: فلأن أنواع الكفر في أنفسها متفاوتة في العِظم فمن[٣] جحد الله تعالىٰ[٤] ليس كمن شبهه بخلقه، بل يجب أن يكون عقاب أحدهما أعظم من عقاب الآخر؛

(١) (الاكلام) في النسخة (ب)، (الان كلام) في (ج). (٢) (وسوابقه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (في) في النسخة (ب)، (و) في (ج). (٤) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

مـع اسـتوائهما في كونهما كفرًا، اللهم إلا أن يريـدوا أن الكفر هو الذي يكون عقابه أعظـم من عقاب الفسـق، ولكنهم قد حدوا الفسـق بأنه: «الذي يكـون عقابه دون عقاب الكفر»، وهذا دور محض، فيجب القضاء ببطلانه.

وثانيهمـا: قـول بعض الأشـعرية المحققين منهم: وهو «الجحـدان لله تعالىٰ»، **وهذا فاسد لأمرين**:

أمـا أولًا: فـإن أراد[1] بالجحود عـدم العلم بذات الله فهو فاسـد، لأنه كان يلزم فيمـن لم يعلم قدمه وعالِميته وسـائر صفاته ألا يكون كفـرًا، ومعلوم أن فقد العلم بهـا كفـر لا محالة. وإن أراد[2] بالجحود الجهل بالله تعالىٰ مطلقًا سـواء كان جهلًا بذاته أو بصفاته، فهذا يلزم منه إكفار علماء الأمة، لأنهم مختلفون في ذاته تعالىٰ وفي صفاته الذاتية والفعلية، ومعلوم أن أقوالهم ليست حقًا كلها.

فثبـت أنـه لو أردنا بالجحود الذي قاله: الجهل بـذات الله أو بصفاته للزم تكفير أئمتنا ومشايخنا، وهذا[3] باطل قطعًا ويقينًا.

وأما ثانيًا: فـلأن إنكار النبوة وكون القرآن معجزًا، وإنكار ما عُلِمَ بالضرورة من دين صاحب الشـريعة من الحشر والنشر وأحوال الآخرة، كفرًا بلا إشكال، وليس جحداً لله تعالىٰ، فبطل ما قاله.

لا يقال: إن إنكار هذه الأمور كلها لا يتم إلا بالجحد بالله تعالىٰ، لأن الدلالة لما قامت علىٰ صدق صاحب الشـريعة فلا يمكن إنكار هذه الأشـياء إلا بالجحد بالله تعالىٰ، فلهذا عددنا إنكارها جحد بالله تعالىٰ، وإنكارًا له.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه لو كان الأمر كما زعمتموه[4] للزم أن يكون الاختلاف في المسائل الاجتهادية موجبًا للإكفار أيضًا.

---

(١) (اردنا) في النسخة (ب)، (اردوا) في (ج). (٢) (ارد) في النسخة (ب)، (ارادوا) في (ج).
(٣) +(هو) في النسخة (ب، ج). (٤) (زعتموه) في النسخة (ب).

وبيانه: أن من تمسك في مسألة فرعية بظاهر آية، فله أن يقول لخصمه لا يمكنك إنكار ما قلته إلا برد القرآن، وذلك لا يصح إلا عند الجحود بالله تعالىٰ، فيلزم أن يكون إنكار الحكم في تلك المسألة الفرعية جحدًا لله تعالىٰ، وإنكارًا له، وإذا بطل ذلك؛ فسد ما ذكروه.

وثالثها: قول من زعم أن حقيقة الكفر هو إجراء أحكام مخصوصة علىٰ مستحقهِ؛ من تحريم المناكحة والموارثة والدفن وغيرها.

وهذا فاسد، لأنه لا بد من سبق العلم بحقيقة الكفر حتىٰ يمكن إجراء هذه الأحكام علىٰ صاحبه، فلو استفدنا معرفة حقيقة الكفر من هذه الأحكام كان دورًا ووقفًا؛ وأنه محال.

فهذه التعريفات التي ذكرناها فاسدة كما ترىٰ.

والمختار عندنا في تعريف ماهيته أن يقال: «هو تكذيب الرسول في شيء مما جاء به مما يُعلم ضرورة من دينه».

ونعني بالتكذيب أمرين: **أحدهما**: نفس التكذيب، فهو كفر لا محالة. **وثانيهما**: ما يُعلم بالضرورة دلالة علىٰ التكذيب، فالذي يكون تكذيبًا محضًا نحو إنكار نبوته، ورد أقواله. والذي يكون دالًا علىٰ التكذيب نحو لبس الغِيار(١) الذي هو أمارة للتنصر، وشد الزُنَّار(٢) الذي هو أمارة للتهود، فإن هذه الأمور وإن لم تكن تكذيبًا صريحًا إلا أنها تدل علىٰ أنه لا يفعلها ولا يلتزمها إلا مُكذّب.

---

(١) **الغِيار**: بالكسر علامةُ أهل الذمة كالزُّنَّار للمجوس ونحوه؛ وقيل هو علامة اليهود، وفي شرح المهذب الغيار أن يخيطوا علىٰ ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها، وتكون الخياطة علىٰ الكتف دون الذيل. التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ١٥٩، المعجم العربي لأسماء الملابس، د. رجب عبد الجواد إبراهيم، ٣٤٧، معجم متن اللغة، أحمد رضا، (٤/ ٣٣٨).

(٢) **الزُّنَّار**: بضم الزاىٰ وتشديد النون هو خيط غليظٌ من الإبريسَم يشدّه الكفرة علىٰ الوسْط. التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ١٠٩، المعجم العربي لأسماء الملابس، د. رجب عبد الجواد إبراهيم، ٢١٤.

لا يقال: ما ذكرتموه من هذه الأخبار[1] باطل بأمرين:

أما أولًا: فلأن[2] عدم التصديق أعم من التكذيب، فكان يلزم علىٰ ما قلتموه فيمن يُكذّب بالرسول ولا يصدّقه ألا يكون كافرًا، لأنه لم يُكذّب ولم يُصدّق، وقد تقرر[3] أنه كافر لا محالة، فيبطل هذا الحد.

وأما ثانيًا: فلأن سب الأنبياء وإحراق المصاحف، وهدم المساجد وغيرها من المعاصي الكفرية، كلها كفر بالاتفاق، ومعلوم أنها ليست من التكذيب في شيء، فيبطل ما جعلتموه مختارًا في تعريف ماهية الكفر.

لأنَّا نقول: أما ما ذكروه أولًا: فجوابه: أن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ لما ادّعىٰ وجوب تصديقه علىٰ الكافة، وكان وجوب تصديقه معلومًا بالضرورة من دينه، فلا جرم كان عدم تصديقه نازلًا منزلة تكذيبه لا محالة، فلهذا عددناه[4] من جملة التكذيب.

وأما ما ذكروه[5] ثانيًا: فجوابه: أنَّا نقول: إنما يكفر من سب الأنبياء ومزّق المصاحف، واستخف بهذه الحرمة في حق من ذكرنا؛ لأجل أنَّا قد علمنا بالضرورة من دين صاحب الشريعة أنه كان يجعل هذه الأشياء دلالة علىٰ الكفر وأمارة له، فلهذا استدللنا بصدورها عن[6] فاعلها علىٰ كونه مُكذِّبًا لصاحب الشريعة بخلاف سائر المعاصي، فإنَّا لا نعلم بالضرورة من دينه كونها دلالة علىٰ الكفر وعلامة له كالزنا والسرقة، فلهذا لم نحكم علىٰ هذه المعاصي بكونها كفرًا، وظهر بما قلنا الفرق بينهما.

الفائدة الثانية: في بيان الأحكام المختصة بالكفر:

اعلم أن الكفار منقسمون، والكفر يجمعهم إلىٰ أصناف ثلاثة:

الصنف الأول منهم: هم عُبَّاد الأوثان والأصنام والنيران والشمس ونحو

---

(١) (هذا الاحتسار) في النسخة (أ، ب).
(٢) (فلين) في النسخة (أ، ب).
(٣) (يقر) في النسخة (ب).
(٤) (عددنا) في النسخة (ب).
(٥) +(وأما ما ذكروه) مكررة في النسخة (ب).
(٦) (علىٰ) في النسخة (ب).

مشركي العرب من أهل الحرب، فهؤلاء لا يدينون[١] بدين حق، ولا يستندون إلىٰ كتاب ولا شريعة.

الصنف الثاني: وهم الذين كانوا علىٰ دين الإسلام فانقلبوا عنه ونبذوه وراء ظهورهم.

الصنف الثالث: هم أهل الذمة مِن مَن[٢] هو علىٰ دين، ويُعزىٰ[٣] إلىٰ شريعة، وهؤلاء هم اليهود والنصارىٰ، و[٤]من صح[٥] في حقهم أنهم أهل كتاب من الكتب السماوية المنزلة علىٰ الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ.

فأهل الكفر كما ذكرنا منقسمون إلىٰ هذه الأصناف الثلاثة، ولهم أحكام تختص بهم، ويجب إجراؤها عليهم، وتلك الأحكام علىٰ نوعين: عامة وخاصة.

فأما[٦] النوع الأول: وهي الأحكام العامة: فهي عشرة:

أما أولًا: فالقتل: إلا لمانع من أمان أو هدنة أو ذمة[٧].

وأما ثانيًا: فأخذ المال إما[٨] علىٰ وجه الاغتنام، وإما علىٰ جهة الجزية من أهل الكتاب[٩].

---

(١) (يتدنون) في (أ، ب)، (يتدينون) في النسخة (ج). (٢) (ممن) في النسخة (ب، ج).

(٣) (وبعتري) في النسخة (أ، ب، ج). (٤) (او) في النسخة (ج).

(٥) (والنصارا ومرحح) في النسخة (ب، ج). (٦) -(فأما) في النسخة (ج).

(٧) قال تعالىٰ: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞ﴾ [المائدة: ٤٥] فقد ذكر الله في هذه الآية الكريمة كلمة النفس دون تمييز لها، وهذا يعني أنها أي نفس كانت، سواء كانت لمسلم أو لغير مسلم، فالمعيار الذي وضعه الله، النفس بالنفس، فالناس كلهم في استحقاق الحياة، وحرمة الدم سواء، وقال النبي ﷺ: {**من قتل مُعاهَدًا لم يَرَحْ رائحةَ الجنَّةِ، وإنَّ ريحَها توجدُ من مسيرةِ أربعين**} (البخاري: ٣١٦٦)، ويدخل في هذا الحديث الأجنبي الذي أخذ تأشيرة بجواز الإقامة في البلد، فهذا الأجنبي أصبح مستأمنًا لا يجوز قتله، أو الاعتداء عليه.

(٨) -(إما) في النسخة (ب، ج).

(٩) **دليل أخذ المال علىٰ وجه الاغتنام**: عن جابر بن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: {**أُعطيت خمسًا لم يعطهن** =

وأما ثالثًا: فتحريم المناكحة علىٰ اختلاف بين الأئمة والفقهاء في ذلك.

وأما رابعًا: فانقطاع الموارثة مع حصول الأسباب الموجبة للإرث من القرابة(١).

وأما خامسًا: فانقطاع الموالاة وحصول المعاداة(٢).

وأما سادسًا: فتحريم الدفن في مقابر المسلمين(٣).

= **أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي المغانم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلىٰ قومه خاصة وبعثت إلىٰ الناس عامة}** صحيح البخاري (٣٣٥)، ودليل الجزية مذكور في القرآن الكريم، وفي حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي: **{فإن أبوا فخذ منهم الجزية، فإن أبوا فاستعن بالله عليهم}**. صحيح الترمذي (١٦١٧) صحيح، وأخرجه مطولًا، ومسلم (١٧٣١)، وأبو داود (٢٦١٢)، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٨٥٨٦)، وابن ماجه (٢٨٥٨)، وأحمد (٢٣٠٣٠).

(١) **عن أسامة بن زيد:** «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم». وأخرجه البخاري (٤٢٨٣) و(٦٧٦٤)، ومسلم (١٦١٤)، وابن ماجه (٢٧٢٩)، والترمذي (٢٢٣٩) و(٢٢٤٠)، والنسائي في الكبرىٰ (٦٣٣٩ - ٦٣٤٧) و(٦٣٤٩) من طرق عن ابن شهاب الزهري، بهذا الإسناد. وهو في مسند أحمد (٢١٧٤٧)، وصحيح ابن حبان (٦٠٣٣).

(٢) لقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ [المائدة: ٥١]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

(٣) **لا يجوز دفن المسلم في مقابر الكفار وكذا لا يجوز دفن الكافر في مقابر المسلمين، باتفاق المذاهب الفقهية الأربعة:** الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وهو قول ابن حزم الظاهري، فعن بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: **{كنت أمشي مع رسول الله ﷺ فمر علىٰ قبور المسلمين، فقال: لقد سبق هؤلاء شرا كثيرا، ثم مر علىٰ قبور المشركين، فقال: لقد سبق هؤلاء خيرًا كثيرًا}** والحديث أخرجه أبو داود (٣٢٣٠)، والنسائي (٢٠٤٨)، وابن ماجه (١٥٦٨)، وأحمد (٢٠٧٨٧)، والأدب المفرد للحافظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، تحقيق سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٩٨م (٧٧٥)، و **ينظر في كتب الفقه المالكي:** منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي، الناشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، (١/ ٥٣٤)، **والفقه الحنفي:** المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م (١٠/ ٣٤٥)، **وفي الفقه الشافعي:** (روضة الطالبين) للامام أبي زكريا يحيىٰ بن شرف النووي الدمشقي، تحقيق: الشيخ عادل. أحمد عبد الموجود الشيخ علىٰ محمد معرض، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، (٢/ ١٤٢)، **وفي الفقه الحنبلي:** كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن =

وأما سابعًا: فتحريم الصلاة خلفه وعليه إذا مات.

وأما ثامنًا: فرد شهادته علىٰ اختلاف في ذلك بين الفقهاء والأئمة.

وأما تاسعًا: فانقطاع المناصرة والمعاضدة إلا لوجه يوجب ذلك.

وأما عاشرًا: فاستحقارهم وإسقاط تعظيمهم، ووجوب الاستخفاف بهم.

وغير ذلك من الأحكام التي يوجبها الكفر، ويقتضيها، فهذه هي أحكامهم العامة.

النوع الثاني: الأحكام الخاصة:

وكل واحد من هذه الأصناف الثلاثة تختص بأحكام: منها ما يتعلق بالنفس: نحو القتل والاسترقاق علىٰ وجوه مختلفة واعتبارات متفاوتة. ومنها ما يتعلق بأخذ المال: نحو الاغتنام وأخذ الجزية بالشروط المعتبرة في ذلك. ومنها ما يتعلق بالأمان وعقد الهدنة علىٰ وضع الحرب بين المسلمين وأهل الحرب. ومنها ما يتعلق بعقد الذمة بين الإمام والمسلمين لأهل الذمة من اليهود والنصارىٰ علىٰ إلزامهم بالجزية[1] ودفعها[2].

فهذه أحكام الكفار قد أشرنا إليها ورمزنا إلىٰ مناظمها ومعاقدها، وأومأنا إلىٰ تراجمها ومقاصدها علىٰ جهة الإجمال، فأما أحكام كل واحد من هذه الأصناف

= يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتىٰ الحنبلىٰ، الناشر: دار الكتب العلمية، (٢/ ١٢٤). وينظر: مطالب أولي النهىٰ في شرح غاية المنتهىٰ، مصطفىٰ بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيبانىٰ مولدا ثم الدمشقي الحنبلي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، (١/ ٩٢٢)، ولابن حزم: المحلىٰ (٣/ ٣٦٧)، كما أن عمل أهل الإسلام من عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين ومن بعدهم؛ مستمر علىٰ إفراد مقابر المسلمين عن مقابر الكافرين، وعدم دفن مسلم مع مشرك، فكان هذا إجماعـًا عمليًا علىٰ إفراد مقابر المسلمين عن مقابر الكافرين. فتاوىٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - المجموعة الأولىٰ، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، مؤسسة الأميرة العنود بنت عبد العزيز آل سعود الخيرية (٥/ ٧٢).

(١) (التزامهم الجزية) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (ويفعها) في النسخة (ج).

الثلاثة علىٰ سبيل التفصيل، وإلحاق كل واحد ما يخصه من الأحكام فلا سبيل إليه، لانحرافه عن المقصد الذي تصدينا لكشفه وبيانه في هذا الكتاب، وموضعه اللائق به هو الكتب الفقهية، وما نحن بصدده هو الإبانة والكشف عن الحقائق الإلهية[١] والأسرار الربوبية، وهو بمعزل عنه، فلا نمزج[٢] أحدهما بالآخر، ومقدار ما يليق بهذا الموضع قد وفينا به، وبالله التوفيق.

❁ المسألة الثانية: في طريق معرفة الكفر وما يستعمل في إثباته من الأدلة:

وتشتمل هذه المسألة علىٰ بيان فائدتين:

الفائدة الأولى: في الطريق إلى معرفة الكفر:

اعلم أن الكلام في الإكفار لما كان خوضًا[٣] في مقادير الثواب والعقاب واستحقاق أحكام مخصوصة، وكان الذي نعلمه من جهة العقل ونقطع به هو استحقاق العقاب علىٰ المعاصي مطلقًا، فأما كون هذه المعصية بعينها كبيرة أو صغيرة، أو كفرًا أو فسقًا، أو أن هذه المعصية أكبر من معصية أخرىٰ، وأن هذه المعصية يستحق عليها عقاب عظيم، وأن ثواب هذه الطاعة أكبر من ثواب طاعة أخرىٰ، وأن عقاب الكبيرة مُحبِطًا لثواب صاحبها، وأن عقاب الصغيرة مُكفرًا في جنب ثواب صاحبها.

فهذه الأمور كلها وما شاكلها من أحكام الثواب والعقاب، فمما لا سبيل إلىٰ معرفتها بالعقل، وإنما موردها وطريق العلم بها هو الشرع لا غير، وهكذا القول فيما يجري من الأحكام علىٰ أهل الكبائر من الكفار والفساق، فإنها أمور غيبية استأثر الله بعلمها، وأحاط بمصلحة التعبد بها.

لا يقال: فهل يمكن أن يتفاوت حال المعاصي في استحقاق العقاب مع استوائها في كونها كفرًا؟

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (نمدح) في النسخة (ب).
(٣) (حصوصًا) في النسخة (ب)، (حيوصا) في (ج).

لأنَّـا نقـول: نعم فإنَّا نعلم أن بعض أنواع الكفر أعظم من بعض مع اسـتوائها في كونها كفرًا، إذ لا شُبهة أن الجحود بالله والإشراك معه بعبادة غيره أعظم من تكذيب رسـله، ونعلم قطعًا بالضرورة أن إدعاء الربوبية، واستحقاق الإلهية[١] أعظم جرمًا من اسـتحلال جرعة خمر، وهكذا القول في سـائر أنواع الفسـق، فإنَّا نعلم قطعًا أن قتل إمام من أئمة المسـلمين أعظم جرمًا عند الله من قتل واحد من أفناء الناس مع اسـتوائهما في كونهما فسـقًا، ونعلم أيضًا أن قتل عالِم من علماء المسـلمين أعظم عند الله من شـرب قدح من خمر، وهكذا القول في سائر الأنواع الكفرية والفسقية، فإنـه لا يمتنع أن يكـون بعضها أعظم من بعض، فقد ظهر لـك بما حققناه مصداق هـذه المقالـة، وهي أنـه لا يمكن الوصول إلىٰ هـذه الأحكام الكفريـة إلا بالطرق الشرعية والأدلة النقلية كما سنوردها ها هنا بمشيئة الله تعالىٰ[٢].

الفائدة الثانية: في بيان ما يجري في إثبات الإكفار من الأدلة الشرعية:

اعلم لما[٣] قد ذكرنا أن الإكفار لا يُعلم إلا بأدلة شـرعية، وأوضحناه فلا بد من ذكر ما يجري فيه من الأدلة، وما لا يجري، فهذان طرفان:

الطرف الأول: في بيان ما يستعمل في إثبات الإكفار من الأدلة الشرعية:

وجملة ما يجري فيه من القواطع مسالك أربعة:

أولها: النصوص القرآنية المقطوع بظواهرها التي لا تحتمل تأويلاً لا علىٰ قُربٍ ولا بُعدٍ، فمتىٰ دلت هذه النصوص علىٰ حكم من الأحكام، وجب القطع به، سواء كان كفـرًا أو غيره، ولا يُشـترط في إثبات الكفر بالآيات الـواردة إلا كونها نصوصًا مقطوعًـا بظواهرها فقط، ولا يشـترط كون أصلهـا معلومًا، لأن أصـل القرآن كله متواتر مقطوع بصحته، فلا حاجة إلىٰ اعتبار هذا الشرط.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (تعال) في النسخة (ب).
(٣) (انا) في النسخة (ج).

وثانيها: الأخبار المنصوصة: ولا بد فيها إذا استعملت دلالة علىٰ الكفر من اعتبار شرطين:

أما أولًا: فلا بد من أن يكون نصوصًا فيما تناولته مقطوعًا بظواهرها من غير أن تكون محتملة للتأويل قريبًا كان أو بعيدًا.

وأما ثانيًا: فلأن أصل الخبر لا بد من أن يكون منقولًا بالتواتر، لأنه وإن كان ظاهره نصًا[1] لا يحتمل التأويل، فليس مقطوعًا به، لأنه منقول بالآحاد فلا يكون موصولًا إلىٰ العلم.

فإذن لا بد من اعتبار هذين الشرطين فيما يكون دليلًا علىٰ الكفر من الأخبار.

وثالثها: الإجماع: ولا شك أن الإجماع عندنا من المسالك القاطعة، وهو حجة أينما ورد، ولا بد فيه من مراعاة شرطين:

أما أولًا: فلا بد من أن يكون منقولًا بالتواتر حتىٰ يصح أن يكون معلومًا ونقطع بما تناوله.

وأما ثانيًا: فلا بد من أن يكون مراد الأمة فيه معلومًا لكي يصح القطع بمتعلقه، فإن لم[2] يكن أصل الإجماع منقولًا بالتواتر[3] ولكنه منقول بالآحاد أو كان منقولًا بالتواتر، لكن ليس مراد الأمة منه معلومًا، بل ربما يكون مرادهم فيه ملتبسًا بغيره، فمتىٰ كان الإجماع علىٰ هذه الصفة خرج عن أن يكون دليلًا علىٰ الإكفار وموصلًا إليه.

ورابعها: القياس: الذي يكون في معنىٰ الأولىٰ، وهذا نحو أن نعلم في بعض الأفعال أنه كفر، وأنه من جملة الكبائر بدلالة قاطعة، ثم يكون ها هنا ما هو أعظم منه وأكبر، فيجب أن يقضي بكونه كفرًا بطريق الأولىٰ، وهذا نحو أن يقال: إن

---

(١) (عصيًا) في النسخة (ب)، (نصيا) في (ج). (٢) -(لم) في النسخة (ب، ج).

(٣) (بالثواب) في النسخة (ب).

الاستخفاف بحق النبي صلىٰ الله عليه[(١)] وسلم[(٢)] كفر لا محالة، فالاستخفاف بحق الله تعالىٰ أدخل منه في كونه كفرًا، فوجب القطع بكونه كفرًا بالرد إلىٰ ما قلناه، فهذا النوع من القياس لا يمتنع أن يجري فيه ويكون دليلًا علىٰ الإكفار لأنه مقطوع به.

وهكذا القول فيما شاكله وربما ينقدح في جعله دليلًا علىٰ الإكفار نظر، لكن الأولىٰ ما ذكرناه. فأما القياس الذي يحتاج إلىٰ استنباط علةٍ وذكر جامع فإنه لا يكون دليلًا علىٰ الإكفار، وسنذكره من بعد بمشيئة الله تعالىٰ.

الطرف الثاني: في بيان ما لا يكون طريقًا إلىٰ الإكفار من الأدلة الشرعية:

اعلم أن من الأدلة المستعملة ما يستحيل كونه طريقًا إلىٰ الإكفار، ويمتنع الاستدلال به، وذلك أمور خمسة:

أولها: العقل: وقد ذكرنا فيما سلف أنه لا مجال للعقل في إثبات الإكفار، لأنه كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا أمر عسير[(٣)] لا يمكن الوصول إليه إلا بأدلة الشرع المقطوعة.

وثانيها: ظواهر القرآن: وإنما امتنع الاستدلال بها عليه لأن[(٤)] ظواهر القرآن لا تفيد إلا غلبة الظن، ولا تفيد القطع فيما تناولته، فلهذا تعذر الاستدلال بها.

وثالثها: ظواهر السُنَّة المقطوع بأصلها: فإنه لا يجوز إثبات الإكفار بشيء[(٥)] من هذه الظواهر، وإنما تكون هذه الظواهر مستندًا للمسائل الفقهية، فأما الإكفار فلا.

ورابعها: الإجماع المنقول بالآحاد: فإن مثل هذا الإجماع لا يكون طريقًا إلىٰ الكفر، ولا يجوز إثباته به.

---

(١) +(وآله) في النسخة (ج).
(٢) (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في النسخة (أ).
(٣) (عيىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (لـن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (لشيء) في النسخة (أ، ب).

وخامسها: القياس المستنبط الذي يفتقر إلىٰ تحصيل العلة، وذكر الجامع بين الأصل والفرع، وهذا نحو أن يقال: إنما كفر المجحد لأنه جاهل بالله، فالمقلد[١] مثله جاهل به، فمثل هذا القياس[٢] لا يجري في الإكفار، ولا يمكن أن يكون دليلًا عليه.

واعلم أن هذه الأدلة التي ذكرناها إنما يبطل استعمالها في إثبات الإكفار لما كانت غير موصلة إلىٰ العلم وإنما يستعمل في الأمور المظنونة والمسائل الاجتهادية، وقد انعقد الإجماع علىٰ أن الإكفار لا يكون إلا بمسلك قاطع، فلهذا لم تكن هذه الأمور الخمسة جارية فيه لما ذكرناه.

وهذا الذي أوردناه من الأدلة التي تجري والأدلة التي لا تجري هو مذهب أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة لا يختلفون فيه.

❁ المسألة الثالثة: في أنه لا بد من أن يكون الكفر معلومًا أم لا؟

فنقول: حكىٰ الشيخ أبو القاسم في مصنفه «في الإكفار» عن جماهير المتقدمين من شيوخ المعتزلة أن كل كفر فإنه لا بد من أن يكون معلومًا بالأدلة الشرعية، وأن يكون لنا إليه طريق، ومنعوا من أن يكون ها هنا كفر ولا دليل لنا عليه يعلمه الله تعالىٰ؛ ونحن لا نعلمه، وفرقوا بينه وبين الفسق، فقالوا: إن الكفر لا يمكن إثباته إلا وعليه دليل قاطع من جهة الشرع.

وزعموا: أنَّا قد تعبدنا في الكفر بأحكام مخصوصة كالقتل وتحريم المناكحة والموارثة، وهذه الأحكام لا يمكن إجراؤها إلا مع العلم بالكفر. وأما الفسق يجوز إثباته وإن لم يكن عليه دليل. وقالوا: إن الفسق ليس له حكم مخصوص يتعذر إيصاله إلىٰ مستحقه إلا مع العلم بعينه، وقالوا: إن المصلحة إذا تعلقت ببعض الأفعال بأن مرتكبها يكون فاسقًا وجب علىٰ الله تعالىٰ أن يُعرّفنا تلك

---

(١) (والمقلد) في النسخة (ج).

(٢) (للقياس) في النسخة (أ).

الكبيرة بعينها، وإلا فلا حاجة إلىٰ تعريف الكبائر الفسقية، ولهذا ورد التوقيف في هذه الكبائر التي قد علمناها لما تعلقت بها مصلحة.

فهذا تقرير مقالة المعتزلة، وقد أورد قاضي القضاة هذه المسألة في كتابه «المغني»، ولم يحكِ فيها خلافًا عن أحد منهم، وهذا يدل علىٰ أنه مذهبهم جميعًا ما حكاه الشيخ أبو القاسم.

والذي نختاره ويتضح لي من مذهب أئمتنا عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ وهو مذهب الشيخ أبو القاسم أنه لا يمتنع أن يكون هنا كفرًا وليس عليه دلالة منصوصة، ويكون كفرًا عند الله ولا نعلمه ولا يتعلق بتعريفنا بكونه كفرًا مصلحة[1]، فلهذا جوّزنا أن يكون كفرًا ولا نعلمه وأن يكون حاله كحال الفسق، فكما جاز أن يكون ها هنا فسق ولا نعلمه ولا دليل عليه، فهكذا لا يمتنع أن يكون ها هنا كفر ولا دليل عليه، **ويدل علىٰ ما قلناه وجوه ثلاثة:**

الوجه الأول: أنَّا نقول: أي مانع من أن يكون في الذنوب ما يكون عقابه عقاب الكفر، ثم لا يكون في تعليق هذه الأحكام الكفرية لمرتكبه مصلحة، فلا جرم لم يجب علىٰ الله تعالىٰ أن يعلمنا بأنه كفر، إذ لا صلاح في الدين يتعلق بمعرفته وإذ لم يكن في تعريفاته مصلحة[2] جاز حصوله ولا نعلمه، فلهذا جوّزنا كفرًا لا دليل عليه.

الوجه الثاني: أليس يجوز في بعض المُكلَفين أن يكون كافرًا عند الله تعالىٰ وهو يكتم كفره، فلا يجوز تعليق هذه الأحكام به، لأن الصلاح في الدين إلا بتعلق هذه الأحكام ولا يجوز إجراؤها إلا علىٰ ما علمناه كافرًا بالظهور، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يمتنع أن يكون في الذنوب ما هو كفر عند الله، ولا يتوجه علينا إجراء هذه الأحكام عليه.

---

(١) (مصالحه) في النسخة (ب).

(٢) (مصالحه) في النسخة (ب).

الوجـه الثالـث: أليس قـد جوّزتم أن يكون ها هنا فسـق ولا نعلمـه بألا ينصب لنـا عليـه دلالة، ويتعلـق ببعض المعاصي الفسـق في علم الله، ولا يكـون في تعليق الأحكام الفسـقية بهذه المعصيـة مصلحة، فلهذا لم يُعلمنـا الله تعالىٰ بها، فإذا كان هذا جائزًا، جاز أن يكون هنا أيضًا كفر ولا نعلمه، كما جاز في الفسق أيضًا من غير فـرق بينهما، والجامع بينهمـا أن كل واحد منهما مختص بأحكام مخصوصة لا بد مـن تعريفه بعينـه حتىٰ يمكن إجراؤها، فإذا جاز ثبـوت أحدهما ولا يكون معلومًا جاز في الآخر أيضًا.

فثبت بما ذكرنا من[1] هذه الوجوه أنه إذا جاز فسق ولا دليل عليه، جاز أن يكون كفر به ولا دليل عليه أيضًا.

لا يقال: إنه ليس للفسق حكم يختص به معين فيتعذر إجراؤه علىٰ مستحقه من دون العلم به، بخلاف الكفر، فإنه لا يمكن إجراء أحكامه إلا مع العلم به.

وبيانه: أن **أحكام الفسـق**: هي الذم واللعن والبراءة، وهذه الأحكام تمكن علىٰ الجملـة مـن دون العلم به علىٰ التعيين **بخلاف الأحـكام الكفرية**: كالقتل وتحريم المناكحـة والموارثـة وغيرها، فإن هـذه الأمور لا يمكن إجراؤهـا إلا مع التعيين، فلهذا افترقا، فجاز ثبوت فسق لا نعلمه، ولم يجز ثبوت كفر ولا نعلمه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن للفسق أحكامًا يتعذر إجراؤها علىٰ مستحقيها مع عدم العلم به، وهذا نحو القطع[2] في السرقة، والرجم في الزنا، وعدم الصلاحية للشهادة والقضاء والإمامة[3] وغير ذلك، فهذه الأحكام لا يمكن إجراؤها إلا علىٰ التعيين.

واحتـج قاضي القضـاة لتقرير مذهـب المعتزلة بما نذكره: وحاصـل ما قاله: هو أن ورود التعبّـد بعقوبـة مخصوصة وإجرائها علىٰ عين مـن الأعيان يقتضي وجوب

---

(١) -(من) في النسخة (ب).
(٢) +(به) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ولامامه) في النسخة (ب).

تعريف تلك العين، وإلا كان تكليفًا بما لا يطاق، فإذا كانت تلك العين[١] يلزم فيها تلك العقوبة على فعل مخصوص، فلا بد من تعريفنا بذلك الفعل، وقد تقرر في كل كفر أن الواجب فيه القتل والقتال إلا عند أداء[٢] الجزية، وصح أن التوارث ممتنع لأجل الكفر أيضًا، وهكذا[٣] القول في جميع الأحكام الكفرية، وإذا كان الأمر كما قلنا: فلا بد من تعريف ما يكون كفرًا حتى نتمكن من إجراء هذه الأحكام على فاعله.

فهذا ملخص ما ذكره في نصرة هذا القول.

والجواب عما أورده من وجهين:

أما أولًا: فلأنَّا إذا جوّزنا كفرًا ولا دليل [عليه][٤] فإنَّا لا نجوّز إجراء هذه الأحكام عليه، بل نمنع من إجرائها، إذ لو جوّزنا إجراءها[٥] لكان ذلك تكليفًا لما لا يطاق كما زعموا، بل نقول: إنَّا إذا جوّزنا كفرًا من غير دليل[٦] عليه[٧]، لم يكن في هذه الأحكام مصلحة، فلهذا منعنا من إجرائها عليه.

وأما ثانيًا: فهذا الذي ذكروه معارض بما قد جوّزوه في الفسق، فإنه يختص بأحكام مخصوصة لا يمكن إجراؤها إلا مع التعيين، ألا ترى أن السرقة تختص بالقطع، والزنا يختص بالرجم، وغير ذلك من أنواع الفسق التي هي تختص بأحكام مخصوصة، فإذا جوّزتم فسقًا ولا يكون عليه دلالة مع اختصاصه بأحكام مخصوصة، جاز أن يكون ها هنا كفرًا ولا دليل عليه مع اختصاصه من غير فرق.

لا يقال: إذا جوّزتم كفرًا لا دليل عليه فجوّزوا أيضًا أن يكون ها هنا إيمان ولا دليل عليه؛ لأنهما مستويان في ثبوت أحكام لهما، فإذا جوّزتم في أحدهما أن يثبت ولا يكون عليه دلالة فجوّزوه في الآخر.

---

(١) (الغير) في النسخة (ب).

(٢) (عندادا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (وهكذى) في النسخة (ب).

(٤) -(عليه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (اجراها) في النسخة (أ، ب).

(٦) (دلليل) في النسخة (ب).

(٧) -(عليه) في النسخة (ب، ج).

لأنا نقول: هذا فاسد، فإن المرجع بالإيمان إلىٰ فعل الطاعات من[1] القول والفعل والاعتقاد كما سنوضحه[2] من بعد. وإذا كان الأمر فيه هكذا، فلا بد من أن يكون معلومًا في نفسه حتىٰ يمكن فعله، ويصحح القصد إليه، ويمكن الإتيان[3] به، فبطل ما قالوه، وظهر الفرق بين الكفر والإيمان.

❁ المسألة الرابعة: في بيان متعلق الإكفار:

اعلم أن المعاصي منقسمة في نفسها إلىٰ ما يكون متعلقًا له بالإكفار[4]، وإلىٰ ما لا يكون متعلقًا.

والذي ليس متعلقًا بالإكفار[5]: ينقسم إلىٰ: ما يكون صغيرة. وإلىٰ ما يكون كبيرة: كالمعاصي التي يتعلق بها الفسق، فهذان القسمان لا يتعلق بهما الإكفار أصلًا.

وأما الذي يتعلق به الإكفار: من المعاصي فقد ذكره قاضي القضاة في كتابه أن الذي يكون متعلقًا بالإكفار[6] لا ينفك عن أن يكون له تأثير فيما يلزم من إثبات ذاته أو إثبات صفاته وتصديق رسله، وتقرير عبادته أو ما يكون مؤديًا لهذه الأمور، **فهذه وجوه خمسة لا بد من شرحها:**

أولها: إثبات ذاته تعالىٰ وما يختصها من إثبات الاثنينية واتخاذ الشركاء ونحو تشبيهه بخلقه وما شاكل هذا.

وثانيها: ما يختص صفاته تعالىٰ من نفي القادرية والعالِمية والحيية وسائر صفات ذاته الإلهية[7]، وليس يخلو الحال فيمن نفىٰ هذه الصفات إما أن يكون نفيه متعلقًا بمعقول القادرية والعالِمية وسائرها، فهذا كفر لا محالة، وإما أن يكون متعلقًا بنفي كونها أحوالًا زائدة وأحكامًا أو غير ذلك مما قد وقع خلاف المتكلمين

(١) (الطاعة مع) في النسخة (ب، ج).
(٢) (سبق صحه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الاياب) في النسخة (ب).
(٤) (للاكفار) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (للاكفار) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (للاكفار) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

من أهل القبلة، فهذا ونحوه مما لا يتعلق به الإكفار عندنا كما سنقرره في حكم مخالف الحق من أهل القبلة.

وثالثها: تصديق رسله وهذا نحو نفي النبوة وتكذيب الرسل فيما جاءوا به من أمور الدين.

ورابعها: عبادة غير الله كعبادة الأوثان والأصنام، فإن مثل هذا يكون كفرًا لا محالة.

وخامسها: **رد ما هو معلوم ضرورة من دين صاحب الشريعة وإنكاره**، وهذا نحو تحليل ما علم بالضرورة تحريمه، كالخمر والميتة ونحو الاستخفاف بالله تعالىٰ وبرسوله كإلقاء المصحف في القاذورات، ونحو السب لرسول الله، والزنا بين يديه، فإن هذه الأمور وما شاكلها تكون كفرًا لأنها دلالة علىٰ التكذيب.

فهذه الوجوه الخمسة يتعلق بها الإكفار وما شابهها مما يكون مندرجًا تحتها، وإنما أوجبنا أن يكون متعلقًا بها، لأنَّا قد علمنا قطعًا أن ترك الصلاة ليس كفرًا وأن فعل الزنا ليس كفرًا إلىٰ ما شاكلها من المعاصي في الأفعال والتروك، وإنما لم يكن كفرًا لما كانت غير متعلقة بهذه الأمور الخمسة التي ذكرناها، فعلمنا أنها إنما تكون كفرًا لتعلقها بما ذكرناه، ولهذا فإن ترك الصلاة استحلالًا؛ وفعل الزنا استحلالًا يجب أن يكون كفرًا؛ لمّا كانا مؤديين إلىٰ أحد الأمور الخمسة.

فحصل من مجموع كلامنا هذا أن الإكفار لا يكون متعلقًا بشيء من المعاصي إلا بما ذكرناه، وسيأتي لهذا مزيد تقريره في القسم الثاني بمشيئة الله تعالىٰ.

المسألة الخامسة: هل تصير الكبائر عند اجتماعها كفرًا أم لا؟

اعلم أن قاضي القضاة وكثيرًا من المتكلمين منعوا في الكبائر التي لا يكون كل واحد منها كفرًا بانفراده أن يكون كفرًا عند اجتماعها، وبنوا هذا علىٰ الأصل[1]

---

(١) (اصل) في النسخة (ب).

الـذي حكيناه عنهـم فيما مر، وهو أن إثبات كفر لا يُعلـم؛ لا يجوز إثباته، وزعموا أن هـذه الكبائر لو صارت كفـرًا باجتماعها لوجب علىٰ الله تعالىٰ أن يُعلمنا بكونها كفرًا، لأن الكفر يلزمه أحكام مخصوصة، فلو كانت كفرًا لوجب أن نعلمها، ونحن نعلـم بالضرورة أن مرتكب هذه الكبائر الفسـقية وإن بلغ حالة كل مبلغ في جمعها وارتكابها فإنه يسـتحيل اسـتحقاقه لأحكام الكفار. فبطل أن يقـال: إنها تصير كفرًا عند اجتماعها لما ذكرناه.

والمختار عندنا: أن مثل هذا جائز.

وبيانه: ما مر في «المسألة الثالثة»، وهو أن إثبات كفرًا لا نعلمه جائز ولا مانع منه.

وإذا كان الأمـر كمـا[1] **قلناه فنقول**: ليس يخلو حال من منع ذلك إما أن نريد أن عقاب هذه الكبائر عند اجتماعها يصير كعقاب الكفر، فهذا جائز عندنا ودليلنا عليه ما سـبق، وإمـا أن نريد أن مرتكب هـذه الكبائر عند اجتماعها يجـري عليه أحكام الكفار، فهذا خطأ، ونحن لا نقول به.

فثبـت بما حققناه أنه لا يمتنع في الكبائر الفسـقية عند اجتماعها أن يكون عقاب صاحبها كعقاب الكفار، وهذا هو مطلوبنا، فهذا ما أردنا ذكره من القسـم الأول في مقدمات الباب.



(١) (الأمر علىٰ ما) في النسخة (ج).

القسم الثاني
في ذكر مقاصد الباب وحقائقه

قد ذكرنا من قبل الكلام في متعلق الإكفار وأوضحنا أنه مقصور على ما يختص ذات الله وصفاته وتصديق رسله، وما كان مندرجًا تحت هذه الأمور فلا وجه لإعادته، والذي نتصدى لذكره ها هنا هو الكلام في أنواع الكفر الصريحة، ثم نردفه بالكلام في الكفريات المتأولة، ثم نذكر حكم مخالف الحق من أهل القبلة، فلا جرم اشتمل الكلام في هذا القسم على فصول ثلاثة، وقبل الخوض في شرح هذه الفصول الثلاثة نذكر أقسام الكفار.

واعلم أن الكفار بالإضافة إلى ما يعتقدونه من المذاهب الكفرية على أصناف أربعة:

الصنف الأول: الذين ينكرون الفاعل المختار: وهؤلاء[1] هم الفلاسفة والدهرية والطبعية وفرق الثنوية وطوائف من الملاحدة، فإن هؤلاء متفقون في القول: بالموجب ونفي الفاعل المختار، كما فصّلنا فيما سبق من مذاهبهم.

الصنف الثاني: الذين يعترفون بالفاعل المختار وينكرون النبوة مطلقًا، وهؤلاء هم البراهمة، فإنهم متفقون على القول: برد الأنبياء وإنكار الرسل.

الصنف الثالث: الذين يعترفون بصحة النبوة وينكرون نبوة نبينا ﷺ[2]، وهؤلاء هم اليهود والنصارى.

الصنف الرابع: الذين يعترفون بصحة نبوته عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكنهم يقولون بمذاهب توجب إكفارهم، وهؤلاء هم المشبهة والمجبرة، وغيرهم من فرق الإسلام على اختلاف مذاهبهم وأقوالهم.

---

(١) (وهاولا) في النسخة (أ).

(٢) -(وسلم) في النسخة (أ، ب).

فهذه هي أصنـاف الكفار، وكل[1] هذه الأصناف قد أفردنا على كل واحد منهم كلامًا يخصه في الرد لمقالاتهم، والتشنيع عليهم، إلا أهل التأويل؛ فسنذكر مذاهبهم وحكمهم بمشيئة الله تعالىٰ وعونه، ونشرع الآن في الفصول الثلاثة.



(١) (فكل) في النسخة (ب، ج).

الفصل الأول
في بيان الأنواع الكفرية الصريحة

اعلم أن ما نثبته كفرًا بالتصريح لا ينفك عن أن يكون مختصًا بأفعال القلوب، أو يكون[1] مختصًا بأفعال الجوارح، أو يكون مختصًا بالأقوال، فهذه أنواع ثلاثة لا يخرج كفر التصريح عنها، أو عن ما هو متعلق بها، فلنذكرها واحدًا واحدًا:

النوع الأول: منها ما يتعلق بأفعال القلوب:

اعلم أن ما يختص أفعال القلوب مما يقع به الإكفار أمور خمسة:

أولها: الاعتقادات: ولا شُبهة في أن في[2] الاعتقادات ما يكون كفرًا لا محالة، وهذا نحو أن يعتقد أن لله شريكًا ثانيًا، ويعتقد بتكذيب الرسول[3] في كل ما جاء[4] به[5]، وغير ذلك من الاعتقادات التي تكون جهلًا بالله وبصفاته وتصديق رسله وكتبه[6]، فإنها مشتركة في كونها كفرًا، وقد حكينا فيما سلف عن أصحاب المعارف أنهم زعموا أن الإكفار لا يتعلق بالاعتقادات وإنما هو مقصور علىٰ الأقوال وأفعال الجوارح لا غير.

والمعتمد في بطلان مذهبهم وجهان:

أما أولًا: فلأن ترك العلم بالصانع والتوحيد والنبوة والحكمة يكون كفرًا بلا[7] مرية، والعلم بكونه كفرًا ضروري من دين صاحب الشريعة، وإذا كان الأمر كما قلناه فيلزم أن يكون اعتقاد ألا صانع، وألا نبي، وألا معجزة يكون أدخل في الكفر وأعظم في الخطأ، فيجب القضاء بكونه كفرًا أولىٰ وأحق.

---

(١) (يلون) في النسخة (أ).
(٢) -(في) في النسخة (ب).
(٣) (الرسل) في النسخة (ج).
(٤) (جاوا) في النسخة (ج).
(٥) كتب الناسخ حاشية بين السطور هنا (علىٰ جهة البدل لأن واحد يكفي في كفر) في النسخة (ج).
(٦) (كتبه ورسله) في النسخة (ج).
(٧) (بلىٰ) في النسخة (ج).

وأمـا ثانيًـا: فلأنَّا قـد علمنا بالضـرورة من ديـن الأنبياء صلـوات الله عليهم أن الجحد والتكذيب بالقول هو كفر لا شُبهة فيه، وإنما يكون كفرًا لاعتقاده مضمونها وإلا فلـو صدر هذا الإقرار ممن لا يعتقد مضمونه لـم يكن كفرًا كأن يكون أعجميًا لا يعلـم معنـاه، أو يكون صـادرًا عن غفلة وذهول، فيجب فيمـا لا يتم هذا الإقرار الكفري إلا به أن[1] يكون كفرًا، وهذا هو مطلوبنا.

وعلـىٰ الجملة فإن العلم بأن الاعتقـادات ما يكون كفرًا ضروري، فلا حـاجة بنا إلىٰ الإطناب في الدلالة عليه.

واحتج هؤلاء لما زعموه: بأن الاعتقاد المتعلق بذات الله وسـائر المعارف غير مقدور للعبد فلا وجه للإكفار بفعله، لأن ما ليس مقدورًا لا يمكن فعله، ويستحيل أن يتعلق به الكفر.

والجواب عما أوردوه: هو أن المعرفة[2] من جملة المقدورات في حق العبد يعلم كونه فعلًا له، ويتحقق وقوفه علىٰ حسـب داعيته، ونعلم كونه قادرًا عليه، فبطل ما قالوه.

فثبت بما ذكرناه أن للإكفار مدخلًا في الاعتقادات كما أوضحناه.

وثانيهـا: العـزوم: فـإن لهـا مدخـلًا في الإكفـار، فـكل عـزم كان متضمنًـا للاسـتخفاف بحـق الله تعالـىٰ نحـو العـزم علـىٰ نقضـه وسـبه، والعـزم علىٰ الاسـتخفاف بالمخلوقـات التـي عظّـم من شـأنها ورفعهـا لأنه رفعهـا، ونحو العـزم علىٰ الاسـتخفاف بحـق الرسـول عَلَيْهِ السَّلَامُ بالمحاربة والقتـل والضرب والأذيـة، وهكذا العزم علىٰ انتقاص كتب الله تعالىٰ بالرد والتكذيب وإلقائها في القاذورات وتمزيقها، فإن هذه العزوم وما شاكلها لا شك في كونها كفرًا والعلم به ضروري.

---

(١) (الا انه) في النسخة (ب). (٢) (المعرفه) في النسخة (ب).

نعم اختلف الشيخان في الوجه الذي لأجله كان العزم كفرًا:

فذهب الشيخ أبو علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إلىٰ أن العزم علىٰ الكفر يكون كفرًا علىٰ الإطلاق من غير فصل بين كفر وكفر.

وحجته علىٰ هذا هو أن الإجماع قد انعقد علىٰ أن[1] العزم علىٰ الكفر كفر، ولم يفصلوا بين كفر وكفر، فيجب أن يكون الكفر متعلقًا به حيث كان.

وأما الشيخ أبو هاشم: ففصّل القول في العزم.

وقال: متىٰ كان العزم مشاركًا للفعل المعزوم عليه فيما لأجله كان كفرًا، فهو في هذه الحالة يكون كفرًا، وإن لم يكن العزم مشاركًا للفعل المعزوم عليه فيما لأجله كان كفرًا، فليس يكون كفرًا، فعلىٰ هذا العزم علىٰ قتل الأنبياء وقتالهم، وأذيتهم، والاستخفاف بحقهم يكون كفرًا بلا شبهة، لأن العزم قد شارك المعزوم عليه وهو الفعل في كونه استخفافًا بحق النبي، فكما كان الضرب كفراً لأنه استخفاف فالعزم[2] أيضًا مثله[3] في كونه استخفافًا[4]، فيجب القضاء بكونه كفرًا، وإن لم يشاركه في كونه كفرًا، فالعزم عليه ليس كفرًا، ومثال هذا لم يذكره أبو هاشم ولا ذكره قاضي القضاة في الجامعين «المحيط» و«المغني».

وأظن أن مثاله ما يشير إليه وهو أن قولنا: «الله ثالث ثلاثة»، فإن هذا القول كفرًا والعزم عليه ليس كفرًا، لأن هذا القول إنما كان كفرًا بالنص، والعزم لم يشاركه في هذا الوجه، فلهذا لم يكن كفرًا.

وحجته علىٰ هذا هو أن العزم في الحكم دون المعزوم عليه وهو تابع له، فلو

---

(١) -(أن) في النسخة (ب).

(٢) -(فالعزم) في النسخة (ب، ج).

(٣) كتب الناسخ في الهامش بعد (النبي) هذا الجملة (فكذا يكون الضرب كفرا لأنه استخفاف أيضًا مثله) في النسخة (ج)، ولعل السبب في ذلك هو سقوط كلمة (فالعزم) من النسخة (ب) ولكي تستقيم العبارة صاغها علىٰ هذا النحو في الهامش.

(٤) -(في كونه استخفافًا) أشار فوقهما الناسخ بأنهما محذوفتان في النسخة (ج).

فرضناه[1] أدون منازل الكفر لكان يجب أن يكون العزم دونه، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يكن القضاء بكونه كفرًا.

فإذن المعيار الصادق في كون العزم كفرًا أو ليس بكفر هو ما قدمناه من اعتبار مشاركة العزم المعزوم عليه فيما لأجله كان كفرًا أو عدم مشاركته له.

وهكذا القول في العزم علىٰ الفسق كما سيأتي تقريره[2]، فحصل من مجموع ما حكيناه عن الشيخ أبي هاشم أن العزم إن شارك المعزوم عليه فيما لأجله كان كفرًا، قضينا بكونه كفرًا، وإن لم يشاركه في ذلك وجب التوقف فيه.

والحق عندنا ما ذهب إليه الشيخ أبو هاشم لأن العقول قاضية بأن العزم دون المعزوم عليه ومنحط عن درجته، سواء كان حسنًا أو قبيحًا.

وبيانه: أنَّا نعلم بالضرورة أن مَن عزم علىٰ الإحسان إلىٰ غيره ليس حاله كحال مَن أحسن إليه، ومَن عزم علىٰ ظلم غيره ليس حاله كحال مَن ظلمه، وإنما أوجبنا كون العزم علىٰ الكفر كفرًا لدلالة شرعية قامت علىٰ ذلك، وهي أنه لما كان مشاركًا للمعزوم عليه في الوجه الذي[3] لأجله كان كفرًا، فلهذا قضينا بكونه كفرًا، وتوقفنا فيما عداه من سائر العزوم لما حققناه.

وثالثها الإرادة القصدية: فإن لها مدخلًا في الإكفار، ثم هي علىٰ وجهين:

أحدهما: أن تكون متعلقه بفعله، وهذا نحو أن يسجد ويقصد بسجوده عبادة الشيطان، ونحو أن يضع صورة ويقصد السجود لها، فإن هذا القصد يكون كفرًا لا محالة، وإنما كان كفرًا لأجل «القصد»، ولهذا فإنه لو خلا عن هذا القصد لم يكن كفرًا، ولهذا فإنه لو فعل السجود من غير هذا القصد، ولو فعل هذه الصورة بغرض آخر لم يكن كفرًا، وهذا يدل علىٰ أن الإكفار إنما وقع بالقصد لا غير.

---

(١) (فرضنا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (كما سنقرره) في النسخة (ب، ج).

(٣) +(الذي) مكررة في النسخة (ب).

وثانيهما: أن يكون القصد متعلقًا بفعل غيره، وهذا نحو أن يريد سجود غيره للشيطان، ونحو أن يريد تكذيب شخص الرسول[1]، فإن مثل هذا يكون كفرًا، وإن كان هذا القصد متعلقًا بفعل الغير كما مثلناه.

ورابعها: الكراهات: فإن لها مدخلًا في الإكفار، ثم هي أيضًا علىٰ وجهين:

أحدهما: أن تكون متعلقة بفعل الواحد منًّا، وهذا نحو أن[2] تكره[3] عبادة الله تعالىٰ، لأنها عبادة له، وتكره إنصاف هذا الرسول لأنه رسول الله، وغير ذلك من الكراهات التي تكون متعلقة بفعل فاعلها مما له مدخل في الكفر.

وثانيهما: أن تكون متعلقة بفعل الغير: وهذا نحو أن تكره عبادة شخص آخر لله تعالىٰ، ونحو أن تكره خضوع غيره لأنه تعظيم لله.

فهذه الكراهات وما شاكلها مما يكون متعلقًا بالأمور الدينية التي لها مدخل في الكفر هي كفر بلا مرية.

فأما إذا كانت هذه الكراهات غير متعلقة بالأمور الدينية نحو أن يكره كتاب النبي إليه أو يكره رسوله وديانته[4] أو تكون الكراهه متعلقة بالأمور الدينية خلا أنها متعلقة بها علىٰ وجه آخر لا يكون كفرًا، وهذا نحو أن يكره العبادة وتلاوة القرآن لكونها تؤذيه وتشق عليه، فإن مثل هذه الكراهية لا تكون كفرًا ولا يتعلق بها الإكفار لما بيناه.

وخامسها: الندم: فإن له مدخلًا في الإكفار، وهو أمر يختص القلب سواء قلنا: إنه من قبيل الاعتقادات أو من قبيل الإرادات علىٰ اختلاف المتكلمين في جنسه، فإن الواحد منًّا لو ندم علىٰ الطاعة لأنها طاعة لله تعالىٰ، وهكذا لو ندم علىٰ تعظيم الأنبياء وإنصافهم، لأنه إنصاف وتعظيم لهم، لكان هذا الندم كفرًا.

---

(١) (للرسول) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(أن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يكرهه) في النسخة (أ، ب)، (كراهه) في (ج).
(٤) (ودانسه) في النسخة (أ، ب، ج).

فهذه الأمور الخمسة كلها أفعال القلوب والإكفار متعلق بها كما أوضحناه. وإنما أوجبنا كون الإكفار متعلق بها لأن هذه الوجوه الخمسة التي ذكرناها كلها مترددة بين أن تكون جهلًا بالله تعالىٰ كما ذكرنا في الاعتقادات وبين أن تكون استخفافًا لله كالإرادة والكراهة والعزم والندم، والجهل بالله والاستخفاف به كفر بالإجماع.

فهذه زُبدة ما عوّل عليه الشيوخ في الإكفار بأفعال القلوب.

لا يقال: إن الإكفار يتعلق به أمور عظيمة نحو القتل والرق وأخذ المال وغير ذلك من الأحكام، فلا بد من أن يكون متعلقًا بالأمور الظاهرة وأفعال القلوب لا يمكن الاطلاع عليها، فكيف يقال: بأن الإكفار متعلق بها؟

لأنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فمقصودنا قد حصل، فإنَّا لا نثبت الكفر إلا بأمر مقطوع بثبوته ووجوده، فلو كان أفعال القلوب لا يمكن العلم بها ولا القطع بوجودها وحصولها لما أثبتنا الإكفار بها، فيرتد[1] الخلاف ها هنا إلىٰ أنه هل يمكن القطع بوجودها وحصولها أم لا؟ وهذا غير ما نحن فيه.

وأما ثانيًا: فلأنه يمكن العلم بأفعال القلوب والقطع بوجودها، فإنَّا قد نضطر إلىٰ العلم باعتقاد الغير وإرادته وكراهته وعزمه وندمه وغير ذلك من أحواله، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل قولهم: أن أفعال القلوب لا يمكن الاطلاع عليها ومعرفتها.

النوع الثاني: ما يتعلق بأفعال الجوارح:

والذي ذهب إليه جماهير المعتزلة وأئمة الزيدية[2] أن الإكفار يتعلق بأفعال الجوارح كما يتعلق بأفعال القلوب من الاعتقادات والإرادات وغيرها كما حققناه من قبل، وهذا نحو عبادة الأوثان والأصنام، وهدم المساجد وتمزيق المصاحف

---

(١) (فيريد) في النسخة (أ، ب).
(٢) +(إلىٰ) في النسخة (ج).

وقتل الأنبياء وغير ذلك من الأفعال الكفرية، وقد حكينا فيما سلف عن الجهمية والإمامية: أن أفعال الجوارح لا تعلّق لها بالإكفار ولا مدخل لها فيه، والذي غرّهم من هذا هو أنهم لما ذهبوا إلىٰ أن الإيمان هو المعرفة بالقلب لا غير، جعلوا الإكفار ما يناقض المعرفة من أفعال القلوب من الجهل والظن.

ومعتمدنا في بطلان مقالتهم وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنَّا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة بكفر[1] من وجّه عبادته لغير الله تعالىٰ[2] كأن يعبد صنمًا أو وثنًا، ونحو قتل الأنبياء وهدم المساجد وتمزيق المصاحف، فإن هذه الأمور وما شاكلها من الأفعال معدودة من جملة الخصال الكفرية والعلم به ضروري بلا[3] إشكال فيه.

لا يقال: إن هذه الأفعال إنما كانت كفرًا بالقصد إليها؛ والإرادة لها والعزم عليها، لا يفعلها مطلقًا، وفي هذا ما نريده من أن الإكفار لا يتعلق بأفعال الجوارح، وإنما متعلقة بأفعال القلوب كما يذهب إليه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا كما علمنا كفرهم بالضرورة من دين صاحب الشريعة، فإنَّا نعلم بالضرورة من دينه أيضًا أنهم إنما كفروا من أجل هذه الأفعال وملابستهم لها، ونعلم أن الكفر غير مختص بالإرادة والعزم والقصد إليها.

نعم الأفعال الكفرية بالإضافة إلىٰ القصد والإرادة علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك الفعل يستحيل وقوعه كفرًا إلا بالقصد والإرادة وهذا نحو السجود للصنم، وإتخاذ صورة وقصده عبادتها، ونحو أن يتخذ مسجدًا وقصده به عبادة غير الله تعالىٰ، فإن هذه الأفعال وما أشبهها متعلق الإكفار منها هو نفس الفعل مع القصد والإرادة لأنهما صارا كالشيء الواحد لا انفصال[4] لأحدهما عن الآخر.

---

(١) (بكفر) في النسخة (ب، ج).
(٢) +(سواء) في النسخة (ج).
(٣) (بلىٰ) في النسخة (ج).
(٤) (الواحد لانفصال) في النسخة (ب).

وثانيهما: أن يكون ذلك الفعل غير مفتقر إلىٰ القصد والإرادة، وهذا نحو أن يقضي الدين ويرد الوديعة، وقصده بذلك عبادة الله تعالىٰ، فإن هذا وما أشبهه إنما يتعلق بالإكفار فيه بمجرد القصد والإرادة لا بنفس الفعل لما ذكرناه.

الوجه الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٠٧].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله جعل بناءهم المسجد كفرًا علىٰ هذا الوجه، وفي هذا دلالة علىٰ أن الإكفار متعلق بالأفعال كما قلناه.

لا يقال: فما قولكم فيمن اتخذ مسجدًا للقائلين بالتشبيه، وعمّره من أجلهم، هل يكفر بذلك أم لا؟

لأنَّا نقول: ذكر قاضي القضاة فيه كلامًا وحاصله: أنه إن[1] كان نوىٰ بعمارته عبادة غير الله تعالىٰ فهو كفر لا محالة، وهذا فاسد، لأنه إن كان غرضه بقوله: «إن كان نوىٰ بعمارة المسجد عبادة غير الله تعالىٰ[2]» هو من حيث إن عبادة المشبهة منصرفة إلىٰ غير الله، فكأنه عمّر المسجد لعبادة غير الله، فهذا خطأ، لأن عبادة المشبهة منصرفة إلىٰ ذات الله تعالىٰ، ومتعلقة به -كما سنوضحه في كفر التأويل- وإن كان غرضه أنه نوىٰ بعمارة المسجد عبادة غير الله تعالىٰ لا من هذه الجهة، فليس هذا مقصودًا علىٰ عمارة مسجد المشبهة، فإنه لو عمّر مسجدًا للمسلمين ونوىٰ بعمارته عبادة غير الله كان كفرًا بهذا القصد لا محالة.

والحق عندنا: أن عمارة مسجد المشبهة لا يكون كفرًا لكونه عمّره من أجلهم أصلًا، لأن[3] عبادة المشبهة وصلاتهم وجميع قُربهم كلها منصرفة إلىٰ الله تعالىٰ

---

(١) -(إن) في النسخة (ب). (٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٣) (لا) في النسخة (ب).

ومتعلقة بذاته، فإن اعتقادهم للتشبيه لا يطرق عليهم[١] خللًا[٢] في عباداتهم، وجميع ما يوجهونه إلىٰ الله ويتقربون به إليه.

نعم هل يكفرون بهذا الاعتقاد الذي أخطأوا فيه أم لا؟ فيه خلاف بين أهل القبلة سنحكيه، ونوضح ما عندنا فيه بمشيئة الله تعالىٰ وعونه.

الوجه الثالث: هو أنَّا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة هو أن كشف العورة بحضرة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ من جهة الاستخفاف بحقه يكون كفرًا، وهكذا القول في سائر الأفعال المؤذنة بالاستخفاف هي كفرًا أيضًا.

فهذا هو الكلام علىٰ أن من أنكر وقوع الإكفار بأفعال الجوارح من الجهمية والإمامية، والذي غرّهم من هذا هو أنهم لما اعتقدوا أن الإيمان لا يكون إلا بالقلب، فلهذا جعلوا الكفر أيضًا ما يختص القلب من الأفعال لا غير من الاعتقادات وغيرها كما أوضحناه.

النوع الثالث: ما يتعلق بالأقوال:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة إلىٰ أن الإكفار يتعلق بالأقوال كما يتعلق بأفعال القلوب وأعمال الجوارح، وهذا نحو التصريح بالقول بأن لله تعالىٰ شريك في الإلهية[٣]، ونحو سب الرسول وآذيته باللسان إلىٰ غير ذلك من الأقوال الكفرية، والخلاف في هذا النوع من وجهين:

الوجه الأول: قول من زعم أن الإكفار مقصور علىٰ الأقوال فقط وأنه لا مدخل للاعتقادات وأفعال الجوارح فيه، وهذا هو مذهب جمع من الكرّامية،

---

(١) -(كلها منصرفة إلىٰ الله تعالىٰ ومتعلقة بذاته، فإن اعتقادهم للتشبيه لا يطرق عليهم) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وجميع قربهم في عبادتهم) في النسخة (ج) أضاف الناسخ قوله: (في عبادتهم) وحذف كلمة (خللا) ليستقيم المعنىٰ له، وهذا ما يؤكد لنا أن النسخة (ج) منسوخة عن النسخة (ب) وليست منسوخة عن النسخة الأم.

(٣) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

وقد قدمنا الكلام عليهم، وبيّنا أن الإكفار واقع بالاعتقادات وأفعال الجوارح فلا وجه لإعادته.

الوجه الثاني: قول من زعم أن الأقوال لا مدخل لها في الإكفار وهذا هو مذهب الجهمية والإمامية.

والمعتمد في فساد مقالاتهم هذه وجهان:

أحدهما: قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧].

ووجه الاستدلال بهذه الآيات: هو أن الله صرح بهذه الآيات أن هذه الأقوال كلها كفر، وهذا هو مطلوبنا.

وثانيهما: أنَّا نعلم بالضرورة من قصد صاحب الشريعة أن من جحد الله وكذّب رسله بلسانه فإنه محكوم عليه بالكفر لا محالة، وفي هذا دلالة علىٰ ما قلناه.

فثبت بما حققناه أن الإكفار له مدخل في الأقوال والنطق باللسان، والذي دعاهم إلىٰ إنكار ما قلناه هو أنهم لما زعموا أن الإيمان إنما يكون بالمعرفة بالقلب لا غير، زعموا أن الإكفار إنما يتعلق بما ناقضه من أعمال القلب، وهذا خطأ، فإنَّا سنبين أن الإيمان ليس مقصورًا علىٰ أعمال القلب؛ بل هو حاصل بمجموع الأقوال والأفعال والاعتقادات.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن الإكفار له مدخل في أفعال القلوب وأعمال الجوارح وأعمال اللسان كما شرحناه، وقد تم الكلام علىٰ بطلان أقوال الفِرَق التي قدمنا ذكرها في صدر هذا الباب.

فأما ما تزعمه الخوارج علىٰ اختلاف أقوالهم واضطرابها:

فإن منهم من يزعم أن المعاصي كلها كفر، ومنهم من زعم أنها كلها كفرًا إلا ما كان منها واقعًا علىٰ جهة السهو، ومنهم من قال: إن المعاصي كلها كفرًا إلا ما كان من معاصي الأنبياء، ومنهم من ذهب إلىٰ أن المعاصي كلها كفران النعمة علىٰ الإطلاق.

والمعتمد في بطلان هذه المذاهب التي زعموها مسلكان:

أحدهما: أن الإجماع منعقد علىٰ أن في المعاصي ما يكون صغيرًا وفيها ما يكون كبيرًا، ولا نعلم خلافًا في انقسام المعاصي إلىٰ ما ذكرناه، وإذا كان الأمر علىٰ ما قلناه بطل ما قالوه: من أن كل معصية يجب أن تكون كفرًا.

نعم هل يكون الطريق إلىٰ معرفة اشتمال المعاصي علىٰ الصغائر والكبائر العقل والشرع؟ اختلف الشيخان في ذلك، فذهب الشيخ أبو علي إلىٰ أن الطريق إلىٰ ذلك هو الشرع: لأنَّا لو خلّينا وقضية العقل لكنا نحكم بأن كل معصية تكون كبيرة لأجل عظم حال المعصي وعظم نعمته، ولكن الشرع دلنا علىٰ ذلك. وذهب أبو هاشم إلىٰ أن الطريق إلىٰ ذلك هو العقل[1]، فإنَّا نعلم قطعًا من جهة العقل أن سرقة درهم ليس حالها كسرقة عشرة دراهم، ونعلم أن حال أحدهما أعظم من حال الأخرىٰ، وسيأتي لهذا الكلام مزيد تقرير عند الكلام في الوجوه التي لأجلها يعظم حال المعصية، فإذا كان الإجماع منعقدًا علىٰ ما ذكرناه، بطل ما تزعمه هؤلاء الخوارج.

وثانيهما: أنَّا نقول: ما تعنون بقولكم أن كل معصية فإنه يجب أن تكون كفرًا؟ فإن أردتم أن كل معصية فإن صاحبها يجب أن يكون مُستحقًا للأحكام الكفرية من القتل والاسترقاق وتحريم المناكحة والموارثة وغيرها، فهذا باطل، فإنَّا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة أن من باع درهم بدرهمين، أو شرب

---

(١) +(والشرع) في النسخة (ج).

جرعـة من خمر أو سـرق عشـرة دراهم فإنه لا يسـتحق هذه الأحـكام أصلًا، وإن أردتـم أن كل مـن عصىٰ فإنه يسـتحق إطلاق هذا الاسـم، وإن لـم تجـرِ عليه هذه الأحكام، فهذا أيضًا خطأ، فإن هذا الاسم قد صار منقولًا بالشرع إلىٰ من[1] يستحق هـذه الأحـكام المخصوصة -كما سـنقرره- فيما يجوز إطلاقه من الأسـماء علىٰ الكفار والفساق[2].

فبطـل ما قالوه، ووجـب الاعتماد في ذلك علىٰ الشـرع ونصوصه، فما دل علىٰ كونـه كفـرًا؛ قضينا به، وما لم يـدل علىٰ كونه كفرًا؛ توقفنا فيـه، وهكذا[3] القول في كون المعصية كبيرة أو صغيرة، مستنده الشرع أيضًا.

فهـذا ما أردنا ذكـره من أنواع الكفريـات الصريحة، ونشـرع الآن في الكفريات المتأولة.



(١) (ما) في النسخة (ب).
(٢) -(الأحكام المخصوصة كما سـنقرره، فما يجوز إطلاقه من الأسـماء علىٰ الكفار والفسـاق) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

الفصل الثاني
في بيان صحة الإكفار بالتأويل ووقوعه في المذاهب

اعلم أنّا نعني بكفر التأويل هو من يكون من أهل القبلة ويعتقد اعتقادًا لشبهة توجب إكفاره، فمن كان بهذه الصفة هو متأول، وكفره يجب أن يكون تأويلًا، وليس حاله كحال من يعلم كفره بالضرورة من دين صاحب الشريعة كالملاحدة والمعطلة والدهرية والفلاسفة وجميع الفرق الخارجة عن الإسلام، فإن كفر هؤلاء بالتصريح، ولا يقع فيه خلاف بين أهل القبلة، وقد عظم الخلاف في كفر التأويل، واشتدت[1] الخصومة فيه بين العلماء من أهل القبلة.

والذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية أن الإكفار كما يكون[2] بالتصريح كالإلحاد والتعطيل والتهوّد والتنصّر، فقد يكون بالتأويل كالتشبيه والجبر وغيرهما من كفر التأويل، وقد حكىٰ عن بعض المحققين من الأشعرية أن كل ما لا نعلم أنه كفر صريح من دين النبي صلىٰ الله عليه وآله وسلم[3] فإنه لا يقع به الإكفار.

وزعموا: أن أهل القبلة لا معنىٰ لإكفارهم، لأنهم قد أثبتوا الله تعالىٰ واعتقدوا ثبوت ما يستحق من صفاته وعظموه، وصدقوا صاحب الشريعة في كل ما جاء به من أمر الدين وأحكام الآخرة، وعروض ما يعرض من خطأهم في بعض الاعتقادات لا يوجب إكفارهم، كما سنوضح الخلاف فيهم في الفصل الثالث بعون الله تعالىٰ[4].

والذي نذكره ها هنا هو تفصيل المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل القبلة هل هي كفرًا أم لا؟ وقبل الخوض في المقصود منها نذكر ما يقع به التمييز بين ما

(١) (واسىدت) في النسخة (ب).
(٢) (ىلون) في النسخة (أ).
(٣) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٤) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

يُعدّ في كفر التأويل وما لا يُعدّ، ثم نردفه بالدلالة علىٰ صحة الإكفار بالتأويل، فهذان مطلبان لا بد من بيانهما لأنهما أصلان فيما نريده من الإكفار بالمذاهب المتأولة.

المطلب الأول: في بيان التميز بين ما يُعدّ في كفر التأويل وما لا يعد:

اعلم أن في المذاهب التي اعتقدها أهل القبلة ما يكون خطأ، ولكنه لا يُعدّ في كفر التأويل، ومنها ما يكون خطأ وهو معدود في كفر التأويل، فلا بد من فصلٍ بين ما يقع به الإكفار منها وما لا يقع، والأصل الذي يقع عليه التعويل في هذا الباب هو اعتبار أحوال المعارف الدينية والمسائل الإلهية[١]، فما كان من هذه الاعتقادات الخاطئة[٢] يطرق خللًا فيها، فهو كفر، وما كان منها لا يتطرق خللًا فليس بكفر، فيجب أن تمتحن هذه المسائل.

وجملة ما يتعلق به الإكفار منها نورده ونجعله علىٰ مراتب أربع:

المرتبة الأولىٰ: ما يتعلق بالذات نفسها مما كان يسد علينا طريق العلم بها ويبطل إثباتها فهو كفر، وهذا نحو اعتقاد قدم الأجسام والأعراض، فإنه يسد علينا طريق العلم بها، وهكذا القول في اعتقاد ما يناقض المعرفة وينافيها نحو أن يعتقد ألا صانع، فإن هذا الاعتقاد يضاد المعرفة، وهكذا القول فيما أشبه هذا الاعتقاد.

المرتبة الثانية: ما يتعلق بأحوال الصفات: فما[٣] كان من هذه الاعتقادات مُبطلًا للقادرية نحو أن يعتقد[٤] أنه لا يصح منه الفعل، ومُبطلًا للعالِمية[٥] نحو الاعتقاد بأنه لا يعلم بعض المعلومات، أو أنه لا يتأتىٰ منه إحكام أفعاله، أو أن أفعاله كلها غير محكمة أو بعضها، فإن هذا كله كفر، وهكذا القول في كل اعتقاد مُبطل لحقائق[٦] صفاته، فمن قال: بأن الله تعالىٰ ليس بقادر فهو كفر، ومن قال: إن الله

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (الخطايه) في النسخة (أ)، (الحطانه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مما) في النسخة (ب، ج).
(٤) (بعتقه) في النسخة (ب).
(٥) (ومبطلا للعا للعالمية) في النسخة (ب).
(٦) (بحقائق) في النسخة (ب).

تعالىٰ لا قادر ولا لا قادر فهو كافر أيضًا، لأن هذا المذهب في الحقيقة نفي للقادرية كما يزعمه جمع من الملاحدة، وقد أسلفنا القول عليهم فيه.

فأما الاختلاف في كون هذه أحكامًا[١] أو صفات أو هي نفس الذات أو أمرًا زائدًا عليها فلا يتعلق به إكفار لما نذكره إن شاء الله تعالىٰ.

المرتبة الثالثة: ما يتعلق بأحوال الحكمة: فمن أضاف القبيح إلىٰ الله تعالىٰ مع اعتقاده بقبحه فهو نقص، ومن نقّص الله فهو كافر لا محالة. لأنه يُبطل الحكمة، فمن قال: بأن الله يجور أو يظلم أو يكذب أو يُظهر[٢] المعجزة علىٰ الكذّابين مع اعتقاده لكون هذه الأمور[٣] قبيحة فهو كفر لا محالة. ومن قال: إن الله يفعل الظلم لكنه لا يقبح منه، وهكذا القول في سائر القبائح ففيه نظر سيأتي في إكفار المجبرة.

المرتبة الرابعة: ما يتعلق بتصديق الرسول ودلالة المعجز علىٰ صدق من ظهر عليه ممن قال: إن الرسول ليس صادقًا أو أن المعجز ليس دالًا علىٰ صدقه أو كذبه في شيء مما يعلم صحته[٤] من[٥] دينه بالضرورة فهو كافر.

فهذه المراتب الأربع هي أصل[٦] للإكفار فلا يقع تكفير إلا بها، أو مما يكون متعلقًا بها، وقد يقع فيها من الاعتقادات ما[٧] يكون كفرًا، وقد يتعلق بها وليس بكفر كما سنذكره في تفصيلات المذاهب التي لأهل القبلة.

۞ المطلب الثاني: في إقامة الدلالة على صحة الإكفار بالتأويل:

قد ذكرنا من قبل أن في بعض الاعتقادات المتأولة ما يكون كفرًا وأن صاحبها لا يعذره التأويل عن[٨] الكفر، وحكينا فيه خلافًا عن بعض أهل القبلة.

---

(١) (الاحكامًا) في النسخة (ب).
(٢) (يظهره) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(الأمور) في النسخة (ب، ج).
(٤) (حصة) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(من) في النسخة (ب، ج).
(٦) (أصلا) في النسخة (ب).
(٧) (انما) في النسخة (ب، ج).
(٨) (علىٰ) في النسخة (ب).

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ ما قلناه وجوه أربعة:

أولها: أنَّا نقول: لمن ينكر الإكفار بالتأويل ما تعنون بقولكم إن المتأول لا يستحق الإكفار؟

فإن أردتم به أن هذا الاعتقاد لو انفرد عن التأويل لم يكن كفرًا، فهذا خطأ[1]، فإنَّا نعلم بالضرورة أن مثل هذه الأقاويل لو صدرت من غير تأويل وتحرير[2] شُبهة لكانت كفرًا لا محالة باتفاق، لأن الذي أوقع الخلاف فيها إنما هو التأويل لا غير.

وإن أردتم أن صاحب هذا القول قد اعتقد في الشبهة أنها دلالة، واعتقد أن كل اعتقاد يحصل عنها فهو علم، واعتقد في الدليل أنه شبهة، وفيما يحصل عنها من الاعتقاد أنه جهل، فمعلوم أن مثل هذا لا نعذره عن الكفر، لأنه ضم جهل إلىٰ جهل مثله، فإنه إن لم يزد حاله في الكفر قوة لم يزده ضعفًا، وإن أردتم شيئًا ثالثًا فاذكروه حتي يمكن الكلام عليه.

وثانيها: ليس يخلو[3] حال من أنكر الكفر بالتأويل إذا فرضنا الكلام في المشبهة إما أن نقول: بأنهم قد عرفوا الله تعالىٰ بصفاته وما يجوز عليه وما يستحيل، أو لم يعرفوا ذلك، فإن قال: بأنهم قد عرفوا الله تعالىٰ[4]، فهذا باطل، لاعتقادهم الخطأ في حقه، وكيف يكونون عارفين بالله وقد وصفوه بالجسمية والعرضية وهما محالان عليه، وإن قال: بأنهم لم يعرفوا الله تعالىٰ كان إقرارًا منه بأنهم قد جهلوا الله تعالىٰ ووسموه بسمات الحوادث من الأجسام والأعراض، ومثل هذا لا يكون كفرًا لأنه جهل بذات الله تعالىٰ علىٰ الحقيقة.

وثالثها: هو أن المخالف في كفر التأويل إما أن يكون قد اعتقد في نفسه أنه ليس علىٰ هذه المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأمة دليل علىٰ الإكفار أو نقول: إن عليها دليلًا لكنه لم يطلع عليه.

---

(١) -(خطأ) في النسخة (ب). (٢) (ويحوير) في النسخة (ج). (٣) (يخلوا) في النسخة (ب).

(٤) -(بصفاته وما يجوز عليه وما يستحيل، أو لم يعرفوا ذلك، فإن قال: بأنهم قد عرفوا الله تعالىٰ) في النسخة (ب، ج).

فإن قال: بالأول: ارتفع[١] الخلاف بيننا وبينه، لأنَّا لا[٢] نقول: بإكفار من ليس علىٰ كفره دليل، وسبيلنا أن نريه دليلًا علىٰ كفر من نقطع بكفره من هذه المذاهب، كما سنوضحه من بعد بمشية الله تعالىٰ[٣].

وإن قال بالثاني: فكيف يكون معذورًا في الخطأ لذهابه عن العلم بالدليل وغفلته عنه.

ورابعها: لو عذرنا[٤] المشبهة عن الكفر لأجل التأويل لعذرنا الفلاسفة والدهرية والمعطلة وجميع فرق الملاحدة لأجل تأويلهم أيضًا، إذ لا مرجح لأحد التأويلين علىٰ الآخر.

فهذه خلاصة ما عوّل عليه المعتزلة في الدلالة علىٰ الإكفار بالتأويل.

تنبيه

اعلم أنَّا وإن قلنا: بكفر التأويل فلسنا نقول: بأن كل تأويل فهو كفر علىٰ الإطلاق، فهذا خطأ، وإنما الذي يقع التعويل عليه هو نشر[٥] المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأمة مما يكون الحق فيها واحد من مسائل الديانة والأمور الإلهية[٦] وعرضها علىٰ الأدلة القطعية التي أسلفنا جريها في الإكفار، فما قضىٰ به الدليل علىٰ كونه كفرًا وجب القطع به، وما لم يقضي فيه الدليل بشيء وجب التوقف فيه.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر المذاهب التي اختلف العلماء في كونها كفرًا أو ليس بكفر، ونذكر من يكفر من الفرق ومن لا يكفر كالمشبهة والمجبرة والمرجئة والروافض والخوارج؛ ونرسم علىٰ كل فرقة منهم مسألة.

---

(١) (بالأول: أنه اندفع) في النسخة (ج).
(٢) -(لا) في النسخة (ب).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٤) (عذر) في النسخة (ب، ج).
(٥) (سير) في النسخة (أ، ب).
(٦) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

المسألة الأولى: في إكفار المشبهة:

فنقول: اتفق أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية والأكثر من الأشعرية علىٰ القول بإكفار المُشبّهة، وأن من زعم أن الله تعالىٰ يشبه الأجسام فهو كافر لا محالة.

وقبل الخوض في إيراد الوجوه الدالة علىٰ كفرهم نذكر كيفية إطلاق لفظ التشبيه.

قال الشيخ أبو هاشم: اعلم أن هذه اللفظة إنما يجوز إجراؤها علىٰ طريق المجاز دون الحقيقة، إذ ليس أحد يكفر بالتشبيه أصلًا، وإنما يكفر المُشبّه لأنه خرج عما[1] اعتقده في الله تعالىٰ عن أن يكون عارفًا به، لأنه[2] أثبت الله تعالىٰ علىٰ صفة يصح معها أن يكون مُشبّهًا لغيره من الأجسام مع وجوب نفي التشبيه عنه.

وبيانه: أنه متىٰ كان معتقدًا للتشبيه فهو خارج عن أن يكون عارفًا بالله، فإذا لم يكن عارفًا به واعتقد أن الإله[3] جسم فإنه إنما يكون مُشبّهًا لمّا اعتقده جسمًا كالأجسام[4]، وهذا صحيح، فإنه إذا كان جسمًا كان مُشبّهًا للأجسام، فلا يصح أن نكفره بالاعتقاد الصحيح وإنما يكفر بما ذكرناه من الجهل بالله.

فإذا عرفت هذا: فاعلم أن أصحابنا والمعتزلة يعتمدون في إكفارهم وجوهًا، ويوردون حججًا وأقواها خمس:

الحجة الأولىٰ: قولهم: المُجسّم[5] مُشبّه والمُشبّه كافر، فالمُجسّم كافر.

وإنما قلنا: «إن المُجسِّم مشبه»، فلأنَّا لا نعني بالمشبه إلا من يعتقد أن الله تعالىٰ بصفة الأجسام، وهذا حاصل في المشبهة، فإنهم يعتقدون أن الله تعالىٰ جسم، يختص بالمكان والجهة، فوجب أن يكون المُجسِّم مشبهًا.

(١) (يما) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(لأنه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الالاه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (يالاجسام) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (الجسم) في النسخة (ب).

وإنما قلنا: «إن المُشبّه كافرًا»، فلأن الإجماع منعقد علىٰ كفر المشبهة، ثم لا يخلو الحال في المشبهة إما أن يكون هو الذي يذهب إلىٰ أن الله تعالىٰ يشبه خلقه من جميع الوجوه أو من بعضها. **والأول**: باطل، لأن أحدًا من العقلاء لم يذهب إلىٰ أن الله مُشبّه بخلقه من جميع الوجوه، فلا يجوز أن تكون الأمة مجمعة علىٰ كفر من لا وجود له أصلًا، **فإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا أن يكون** المُشبّه هو الذي يعتقد أن الله علىٰ صفة مشبهه بخلقه، ولا شك أن المُجسِّم يعتقد ذلك، لأنه إذا أثبت الله تعالىٰ جسمًا مختصًا بحيز[1] معين فإن هذا[2] تشبيه له بالأجسام المُحدَثة.

فثبت بما ذكرنا أن المُجسِّم مشبه، فيجب أن يكون كافرًا، وهذا هو المطلوب.

لا يقال: ما تعنون بقولكم: المُجسِّم مُشبّه، والمُشبّه كافر، فالمجسم كافر.

فإن أردتم بالمُشبّه من يقول: بأن الله تعالىٰ مُشبّه بخلقه في جميع الوجوه، فهذا لعمري[3] لا شك في كفره، لكن المجسمة لا يقولون بهذه المقالة، فإن عندهم أن الله تعالىٰ لا يشبه خلقه من جميع الوجوه، وإن أردتم بالمشبه من يقول: بأن الله يشبه خلقه من بعض الوجوه، فهذا وإن قالوا به لكنه لا يقتضي كفرهم، لأن المسلمين قد اتفقوا علىٰ أن الله موصوف بكونه شيئًا وذاتًا وموجودًا وقادرًا وعالِمًا إلىٰ غير ذلك من الصفات، وكل ذلك لا يوجب الكفر.

وإن أردتم بالمشبه من يقول: بأن الله مختص بحيز وجهة، فلا نسلم انعقاد الإجماع علىٰ تكفير من قال بهذه المقالة، لأن المشبهة هم بعض الأمة فلا ينعقد الإجماع من دونهم، ودعوىٰ الإجماع في محل الخلاف محال، فيبطل[4] إكفارهم.

---

(١) (يحر) في النسخة (أ)، (بجزء) في النسخة (ب).
(٢) -(فهذا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (العمري) في النسخة (ب).
(٤) (فبطل) في النسخة (ج).

لأنَّا نقول: إنَّا ندعي الإجماع علىٰ كفر المُشبّه، وأن من قال: إن الله جسم وهو مختص بحيز[١] وجهة فهو مُشبّه وإن لم يكن هذا من جملة التشبيه لم يعقل[٢] التشبيه علىٰ حال.

قوله: «لا نسلم انعقاد الإجماع علىٰ كفر المشبّهة، لأنهم من جملة الأمة فلا ينعقد إجماع من دونهم».

قلنا: هذا فاسد، فإن مرادنا بالإجماع هو إجماع الصدر الأول والتابعين وتابعيهم، فإنهم متفقون علىٰ أن الله تعالىٰ يستحيل عليه مشابهة الأجسام والأعراض، وأنه تعالىٰ يتنزه عن الحصول في الجهة والمكان والحلول في شيء من المحال، ولم يزل هذا الإجماع مستقرًا إلىٰ أن نجم الخلاف[٣] من المُشبّهة، وهم محجوجون به، فلا يلتفت إلىٰ خلافهم من بعد استقراره وثبوته، فبطل ما توهموه.

الحجة الثانية: عابد الصنم: إنما كفر لأنه عَبَدَ غير الله، والمجّسم عابد لغير الله، فيلزم أن يكون كافرًا.

وإنما قلنا: «إن عابد الصنم إنما كفر لأنه عَبَدَ غير الله»، فهذا ظاهر، فإن صرائح القرآن التي دلت علىٰ كفرهم مشيرة إلىٰ أن كفرهم إنما كان من أجل ذلك، كقوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، أي آلهة ثلاثة يستحقون العبادة.

وإنما قلنا: «إن المُجسِّم بهذه[٤] الصفة»، فلأن عبادته منصرفة إلىٰ من اعتقده جسمًا، والله تعالىٰ ليس جسمًا، ويستحيل ذلك في حقه لما قررناه، ولهذا قال أمير المؤمنين: لمن[٥] حلف بالذي احتجب[٦] بالسبع لما سأله هل يُكفّر عن يمينه، قال: لا، لأنك حلفت بغير الله.

---

(١) (بحر) في النسخة (ب).
(٢) (يعقد) في النسخة (ب).
(٣) (إلى بحمرا بحلاف) في النسخة (ب، ج).
(٤) (بهاذه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (بمن) في النسخة (ب).
(٦) (احبحت) في النسخة (ب).

فلهـذا قلنـا: إن عبادة المُجسِّـم منصرفة إلىٰ غير الله تعالـىٰ، فيجب أن يكون كافـرًا، وهـذا مقصودنـا، وهذا فيه نظـر، فإن لقائـل أن يقول: إن لـزم من اعتقد المُشبّه أن الله مختص بصفة الجسمية مع استحالتها عليه بالإضافة إلىٰ اعتقادكم أن يكـون عابـدًا لغير الله؛ لـزم أن يكون أبو هاشـم عابدًا لغيـر الله، لاختصاصه بالصفـة الخاصة، وهي مسـتحيلة بالإضافـة إلىٰ اعتقاد أبي علي وأبي القاسـم، ويلـزم أن يكـون الشـيخان أبو علي وأبو هاشـم عابدين لغيـر الله لاختصاصهم بالقادرية والعالِمية وهما مسـتحيلان بالإضافة إلىٰ اعتقاد أبي الحسـين، وهكذا القول في سائر الصفات التي وقع فيها الخلاف بين سائر الشيوخ فيلزم إكفارهم، وهذا فاسد.

لا يقـال: ولا سـواء[1] فإن هذه الصفات التي وقع فيها خلاف الشـيوخ ليسـت نقصًا، ولا تؤدي إلىٰ نقص في ذاته تعالىٰ، بخلاف ما تزعمه المجّسمة، فإن مشابهته للأجسام نقص، فلهذا لم يلزم إكفار الشيوخ.

لأنّا نقول: هذا فاسـد، فإن كلامنا في فسـاد كون المُجسِّـم عابـدًا لغير الله، وقد حصل ما قررنا، فأما كون الجسمية صفة نقص فهو بمعزل عما نحن فيه وهو إلزام مستقل خارج عن مقصودنا.

فأما ما يحكىٰ عن أمير المؤمنين أنه لم يأمر من حلف بالذي احتجب[2] بالسبع بالكفارة لأنه حلف بغير الله، فلأن الأيمان محمولة علىٰ تقرير الشـرع ودلالته، فلا يمتنع ورود التعبّد بالكفارة في بعضها دون بعض، بخلاف ما قررناه في حق العبادة، فافترقا من هذا الوجه.

الحجـة الثالثة: قولـه تعالـىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧].

---

(١) (سوىٰ) في النسخة (ج).
(٢) (احجت) في النسخة (ب).

ووجه الدلالة من هذه الآية أن الله تعالىٰ كفّر من قال في غير الله أنه الله، ولا شك أن من قال في جسم أنه الله، فقد قال في غير الله أنه الله، فيجب كفره، وإذا كان الأمر كما قلناه: فيلزم كفر المجّسمة لأجل هذه المقالة، وهذا أيضًا فيه نظر، فإن لقائل أن يقول: إن هذا يلزم منه إكفار الشيوخ.

وبيانه: أنَّا نقول: إن كان الحق أن الله تعالىٰ غير موصوف بالصفة الخاصة، وهو موصوف بالبقاء كما يزعمه أبو القاسم، فيلزم أن يكون أبو هاشم قد قال: في غير الله أنه الله، وإن كان الحق أن الله تعالىٰ موصوف بالصفة الخاصة، وغير موصوف بالبقاء كما يزعمه أبو هاشم، فيلزم أن يكون أبو القاسم قد قال: في غير الله أنه الله، وهكذا القول فإنه إن كان الحق أنه ليس لله حالتان بالقادرية والعالِمية كما يقوله أبو الحسين فيلزم أن يكون الشيخان قد قالا في غير الله أنه الله، فيلزم إكفارهم، وهذا لا سبيل إليه.

ثم نقول: إنما وجب إكفار من قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧]، لاعتقادهم في واحد من الناس كونه إلهًا مع أن ذلك الإنسان غير مميز في صورته وشكله عن سائر الناس.

وأما المُجسّمة: فإنهم لا يعتقدون ذلك، بل يقولون: إن الله تعالىٰ جسم لا كسائر الأجسام، فظهر الفرق بما حققناه.

الحجة الرابعة: قالوا: قد[1] تقرر بالبرهان العقلي أن الله تعالىٰ ليس جسمًا، فمن قال: إن الله تعالىٰ جسم واعتقده[2] لم يكن عالِمًا بالله تعالىٰ علىٰ ما هو عليه في نفسه، بل نقول هو جاهل بالله تعالىٰ، والجاهل به يكون كافرًا، فلهذا وجب القضاء بكون المُجسِّم كافرًا كما قلناه، وهذا أيضًا فيه نظر.

فإن لقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إن الجاهل بالله تعالىٰ كافر؟

---

(١) -(قد) في النسخة (ب، ج).

(٢) (فاعتقده) في النسخة (ج).

فإن أردتم به الجاهل بالله من كل الوجوه، فهذا صحيح لا ننكر الإكفار به، **ولكنا نقول**: ليس أحد من أهل القبلة يجهل الله تعالىٰ من كل الوجوه، فإنهم مع اختلاف مذاهب وتباينها معترفون بإثبات صانع العالَم قادر عالِم حي أزلي الوجود، خالق للسماوات والأرضين.

وإن أردتم أن الجاهل بالله تعالىٰ يكون كافرًا سواء من كل الوجوه أو من بعض الوجوه، فهذا فاسد، لأنه يؤدي إلىٰ إكفار أكثر الأمة، لأنهم مختلفون في أكثر مسائل الديانة. والحق فيها فلا يكاد يخلو[1] بعضهم عن جهل بالله تعالىٰ، فيلزم إكفارهم، وهذا محال.

الحجة الخامسة: قالوا: من اعتقد أن الله بصفة الأجسام فإنه لا يمكنه القول: بأنه تعالىٰ عالِم لذاته ولا يمكنه القول بانه تعالىٰ عالِم[2] بجميع المعلومات، ولا يمكنه أيضًا إثبات كونه تعالىٰ حكيمًا ويلزمه ألا يكون النبي صادقًا في كل ما يقوله من أمور الشريعة وأحكام الآخرة، وإنكار مثل هذا يكون كفرًا، فيلزم القول: بكفر المجسمة.

وهذا فيه نظر: فإن لقائل أن يقول: إن المجسمة لا ينكرون هذه الأمور بل يعترفون بها، ويتأيدون علىٰ صحتها ولكن أقصىٰ ما في الباب أن هذه الأمور لازمة لهم علىٰ مقتضىٰ ما ذهبوا إليه في التجسيم، ولكنهم لم يلتزموها. والكل متفق علىٰ أن الكفر لا يكون بالإلزام ما لم يلزمه صاحب ذلك المذهب، لأنَّا لو كفّرنا أحدًا بالإلزام للزم تكفير أهل الإسلام، لأنه ما من مسألة يقع الخلاف فيها إلا ويلزم عليها الإكفار ممن ينكرها، وهذا محال.

فثبت بما ذكرنا: ضعف هذه الوجوه التي أسلفناها، فإذن المعتمد في إكفار المشبّهة والذي عليه التعويل بأن كفرهم هو الإجماع الذي أسلفنا تحقيقه، وفيه

(١) (يخلو) في النسخة (ب).

(٢) –(لذاته ولا يمكنه القول بانه تعالىٰ عالِم) في النسخة (ب، ج).

كفاية ومُقنع عما سواه، فيجب مراعاته، وهو إنما يدل علىٰ إكفار من اعتقد أن الله تعالىٰ مختص بحيّز وجهة، فهذا هو الوجه الذي يجب الاعتماد عليه، ولأصحابنا والمعتزلة وجوه غير هذه أضعف مما ذكرناه في إكفار المشبّهة، ومن أحاط بما ذكرناه في هذه الوجوه أمكنه(١) الوقوف علىٰ حقيقة القول في غيرها، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: في إكفار المجبّرة:

ذهب علماء العترة إلىٰ إكفار المجبّرة **إلا السيد المؤيد بالله**(٢).

واتفق جماهير المعتزلة علىٰ إكفارهم **إلا أبا الحسين البصري**، فإنهما ذهبا إلىٰ أن الجبر ليس كفرًا، وأن المجبّرة ليسوا كفارًا.

وقبل الخوض فيما نريده نذكر فائدة إطلاق هذه اللفظة(٣)، ومعنىٰ وصفهم بها، أما فائدة إطلاق هذه اللفظة(٤) فمتىٰ أطلقت فهي تفيد القول بإيجاب القدرة وأن الله هو المتولي لأفعال العباد خلقًا وإيجادًا، فمتىٰ أطلقت هذه اللفظة أفادت هذا المعنىٰ. وأما معنىٰ وصفنا لهم بهذه اللفظة –فمعنىٰ قولنا: لهذه الفرقة أنهم مجبّرة– هو أنهم صاروا ذا جبر، وهذا(٥) المعنىٰ سائغ(٦) في اللغة، مستعمل فيها، فيقال: أجبر الرجل؛

---

(١) (لكنه) في النسخة (ب)، (الكنه) في (ج).

(٢) **المُؤَيّد الزَّيْدي** (٣٣٣ – ٤٢١هـ) (٩٤٤ – ١٠٣٠م) أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون بن محمد الحسني، من أبناء زيد بن الحسن العلويّ الطالبي القرشي، عالِم في الفقه، والنحو، واللغة، وبعلوم القرآن، والشعر، إمام زيدي، من أهل طبرستان. مولده بها في آمل، ودعوته الأولىٰ سنة ٣٨٠ بويع له بالخلافة بالديلم ولقب بالسيد (المؤيد بالله) ومدة ملكه عشرون سنة. وكان غزير العلم، لـه مصنفات في الفقه والكلام، منها (الأمالي – ط) و(التجريد) في علم الأثر، و(شرحه) في أربعة مجلدات وتوفي يوم عرفه، ودفن بلينخا.. الأعلام (١/ ١١٦) أعيان الشيعة (٨/ ٣٠٥)، والدر الفريد الجامع لمتفرقات الاسانيد، عبد الواسع بن يحيىٰ الواسعي، طبع في مصر ١٣٥٧هـ، ص٣٧، معجم المؤلفين (١/ ٢٠٩)..

(٣) أي إطلاق لفظ الجبر.

(٤) –(ومعنىٰ وصفهم بها، أما فائدة إطلاق هذه اللفظة) في النسخة (ب، ج).

(٥) (وهاذا) في النسخة (ب، ج). (٦) (شائع) في النسخة (ج).

إذا صار ذا جبر، كما يقال: أراب[١] الرجل، إذا كان ذا ريبة[٢]، وأكب: إذا صار ذا إكباب، إلىٰ أمثال له كثيرة، فصار اسم الفاعل في قوله: مجبر يطلق ويراد به ما ذكرناه.

فإذا تمهدت هذه القاعدة: فلنذكر ما اعتمده المثبتون لإكفارهم، ثم نذكر ما عوّل عليه المنكرون لإكفارهم، فهذان مطلبان.

المطلب الأول: في بيان ما يعتمده المثبتون لإكفارهم:

وجملة ما جعلوه عمدة[٣] لهم في كونهم كفارًا منها ما يتعلق بأفعال العباد، ومنها ما يتعلق بصفات الله تعالىٰ، ومنها ما يتعلق بأفعاله، فهذه أنواع ثلاثة هي أقوىٰ متمسكهم في الإكفار.

النوع الأول: منها ما يتعلق بأفعال العباد:

وحاصل ما قالوه: هو أن من أنكر كون العبد موجدًا لأفعاله فقد لزمه الكفر من وجوه أربعة:

أولها: أنه لا يمكنهم مع القول: بأن أفعال العباد من جهة الله[٤] تعالىٰ إثبات الصانع، لأن الطريق إلىٰ إثبات الصانع هو حاجة العالَم في حدوثه إلىٰ مُحدِث فاعل مختار، والفاعل المختار إنما ثبت بالقياس، والرد إلىٰ أفعالنا، فمن أنكر حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا لم يمكنه تقرير قاعدة هذا القياس، فحينئذ لا يمكنه إثبات الصانع، وهذا كفر لا محالة.

وثانيها: أنَّا إذا جعلنا فعل العبد حاصلًا من جهة الله، وموجود بقدرته، لزمهم علىٰ هذا القول تجويز إظهار المعجز علىٰ الكاذبين.

وبيانه: هو أنَّا إذا أضفناها إلىٰ الله ولا شك أن فيها الظلم والكذب وسائر الفواحش، فإذا جاز أن يكون الله فاعلًا لهذه الأمور مع قبحها، جاز أن يكون مُظهرًا

(١) (ارتب) في النسخة (ج).
(٢) (رتبه) في النسخة (ج).
(٣) (عمره) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(الله) في النسخة (ب).

للمعجزة علىٰ الكذابين، إذ ليس بعض القبائح في تجويز الحصول أولىٰ من بعض، وعند هذا لا يمكن القطع بكون المعجز دالًا علىٰ التصديق في حق من ظهر عليه من الأنبياء، فلا يمكن العلم بنبوة الأنبياء وهذا كفر لا إشكال فيه.

وثالثها: أنَّا إذا جعلنا أفعال العباد مضافة إلىٰ الله تعالىٰ لزم علىٰ هذا القول ألا يمكن الوثوق بشيء من أخباره، ولا يمكن التصديق بشيء من وعده ووعيده، لأنه إذا كان فاعلًا لكل قبيح يوجد في العالَم، فكيف يمكن الأمان مع أنه لا يكذب في جميع أخباره، والتزام مثل هذا يكون كفرًا من قائلة.

ورابعها: لو كان الله تعالىٰ فاعلًا لأفعال العباد كلها، لوجب أن يُسمىٰ ظالمًا وجائرًا لأجل فعله للظلم والجور، لأنه لا معنىٰ للظالم إلا من فعل الظلم، وهكذا القول في الجور، فمن اعتقد أن الله فاعل لأفعال العباد لزمه أن يكون ظالمًا، وقد أجمعت الأمة علىٰ كفر من اعتقد كون الله تعالىٰ ظالمًا.

فهذه الوجوه الأربعة كلها دالة علىٰ إكفارهم لأجل إضافتهم أفعال العباد إلىٰ الله كما حققناه.

النوع الثاني: ما يتعلق بإكفارهم من جهة أقوالهم في صفاته تعالىٰ:

وذلك من وجوه ثلاثة:

أولها: أنهم إذا قالوا: بالمعاني القديمة التي هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغير هذه، فقد قالوا: بإثبات قدماء غير الله تعالىٰ، وقد أجمعت الأمة علىٰ أن من أثبت قديمًا مغايرًا لله تعالىٰ فهو كافر، وهم قد قالوا بهذه المقالة، فيجب القضاء بكفرهم.

وثانيها: هو أن الله تعالىٰ لو كان قادرًا بالقدرة كما يقولون، وعالِمًا بالعلم للزم ألا يكون قادرًا علىٰ خلق الأجسام وإيجادها، وللزم أن لا يكون عالِمًا بكل المعلومات، لأن البرهان العقلي قد قام علىٰ استحالة وجود الأجسام من جهة القادر بالقدرة، وقام

الدليل أيضًا علىٰ أن العلم الواحد علىٰ جهة التفصيل لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد، ولا شك أن إنكار كون الله تعالىٰ قادرًا علىٰ خلق الأجسام، وإنكار كونه تعالىٰ محيطًا بجميع المعلومات كفر بلا[١] مرية[٢]، فيلزم أن يكون القول بالمعاني كفرًا أيضًا.

وثالثها: هو أن الله تعالىٰ إنما كفّر النصارىٰ بإثبات قدماء ثلاثة، حيث قال: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ [المائدة: ٧٣]، فمن أثبت قدماء أكثر مما قالوا كان أدخل منهم في الكفر لأنهم قد قالوا بمقالتهم الكفرية وزادوا عليها.

فهذه الوجوه الثلاثة كلها دالة علىٰ إكفارهم من جهة ما قالوه في صفاته تعالىٰ.

النوع الثالث: ما يتعلق بإكفارهم من جهة أفعاله تعالىٰ:

وذلك من وجوه ثلاثة:

أولها: هو أن الدليل العقلي قد قام علىٰ أن المتكلم هو فاعل الكلام، فمن[٣] قال: بأن القرآن الكريم قديم مع اعترافه بحدوث هذا القول المسموع فهو كافر، لأن هذا يقتضي ألا يكون هذا القول المسموع قرآنًا، وذلك خرق[٤] لإجماع الأمة وكفر لا محالة.

وثانيها: هو أنه قد تقرر أن الله مُريد بإرادة حادثة يفعلها، فلو كان الله تعالىٰ مُريدًا بإرادة قديمة كما زعموه، لكان يلزم أن يكون مُريدًا للقبائح، وهذا يؤدي إلىٰ أن يكون الله حاصلًا علىٰ صفة نقص، وإضافة[٥] النقص إلىٰ الله تعالىٰ يكون كفرًا بلا شُبهة.

وثالثها: تكفيرهم بالقول بأن الله تعالىٰ يُعذِّب أطفال المشركين، وهذا الوجه قد وقع في إكفارهم به خلاف بين الشيوخ ولهم فيه أقوال ثلاثة:

القول: الأول: يُحكىٰ عن الشيخ[٦] أبي عليّ: وهو أنهم لا يكفرون، هذا القول

---

(١) (بلىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٢) (حزيه) في النسخة (ب).
(٣) (ممن) في النسخة (ج).
(٤) (عرف) في النسخة (ب)، (حرف) في (ج).
(٥) (وأوصافه) في النسخة (ب، ج).
(٦) (الشيوخ) في النسخة (ب).

إذا اعتقدوا كونهم مستحقين للعذاب، لأن ذلك ليس ظلمًا من جهة الله تعالىٰ لاعتقادهم الاستحقاق في حقهم، فلهذا خرجوا بهذا الاعتقاد عن الكفر.

القول الثاني: يُحكىٰ عن الشيخ أبي هاشم: وهو الوقف في حقهم في الإكفار لهم بهذا الوجه[1]، هكذا حكاه قاضي القضاة عنه في «المغني».

القول الثالث: وهو الذي ذهب إليه قاضي القضاة عبد الجبار وهو القطع بإكفارهم بهذا الوجه لأن اعتقادهم في الأطفال أن المعلوم من حالهم الكفر عند بلوغهم، فلهذا جوّزوا تعذيبهم، لا يخرج تعذيبهم عن أن يكون بصفة الظلم، فلهذا وجب القطع بإكفارهم لما جوّزوه[2] علىٰ الله تعالىٰ من تعذيبهم، وكلام قاضي القضاة أقوىٰ وأشد وأجرىٰ علىٰ قياس مذهبهم في إكفارهم.

فهذه الوجوه العشرة[3] التي يعتمدها أصحابنا والمعتزلة في كفر المجبّرة.

ولقد حكىٰ قاضي القضاة عن الشيخ أبي علي أنه قال: «المُجبّر كافر، ومن شك في كفره فهو كافر، ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر أيضًا».

ثم حقق الشيخ أبو عليّ وجه المقالة وقال: إن كان الشك في كفر المُجبّرة إنما كان من أجل شكه في عدل الله وحكمته، فهذا كفر لا محالة، وإن كان شكه في كفرهم لوجه غير هذا فإن شكه في كفره لا يكون كفرًا، فهذا ما أردنا تقريره في هذا المطلب، وبالله التوفيق.

المطلب الثاني: في بيان ما يعتمده المنكرون لإكفارهم:

اعلم أن من لا يقول بإكفارهم كالذي حكيناه من مذهب المؤيد بالله، ومذهب الشيخ أبي الحسين ومن ذهب إلىٰ مذهبهما، **وهذا عندنا هو المختار**، ولم أظفر بدليل قوي في نصرة مذهبهما، **وغاية ما يمكن الانتصار به لمذهبهما مسلكان**:

---

(١) (بهذه الوجوه) في النسخة (ب، ج).   (٢) (حروه) في النسخة (ب).

(٣) (الوجوه العشرة) هي مجموع الوجوه الواردة في الأنواع الثلاثة.

المسلك الأول: منهما جملي:

وتقريـره: هو أن الأدلة التـي يقع التعويل في الإكفار عليها هي الأدلة الشـرعية، فأمـا الأدلـة العقلية فقد قررنا فيما سـلف أنـه لا مجال لها في الإكفـار، لأن الكفر خوض في مقادير الثواب والعقاب وهذا كله مستند بالشرع، ومورده الأدلة القاطعة من نصوصات الشريعة، والذي نردفه[١] من الأدلة الشرعية هو أمور أربعة: إما نص الكتاب، وإما نصوص السُنَّة القاطعة، وإما الإجماع المتواتر المقطوع بأصله، وإما القيـاس الذي يكون في معنىٰ الأحق والأولىٰ، وكل هذه الأمور الأربعة لم يرد فيها شيء يكون عمدة في إكفار المُجبّرة.

نعـم قد يرد منها شـيء لا يُعوّل عليـه في تقرير إكفارهم، إمـا ظاهر ليس بنص، وإمـا نص منقول بالأحـاد ليس طريقًا إلىٰ العلم، وإما إجمـاع لا يُعلم قصدهم فيه منقـول بالأحاد أيضًا، وإما قياس مظنون لا[٢] يرشـد إلـىٰ[٣] القطع مركب من فرع وأصل، وكل هذه الأمور ليس طريقًا إلىٰ العلم بكفرهم لما حققناه، فهذا المسلك من حيث الإجمال.

المسلك الثاني: من حيث التفصيل:

وتقريره: إنما يكون بإيراد ما جعلوه عمدة لهم في إكفارهم وإبطاله، فنقول:

أما النوع الأول: فقد تعلقوا فيه بأمور أربعة:

أمـا قولهـم أولًا: «أنه لا يمكنهم مع القـول بأن الله خالق لأعمـال العباد إثبات الصانع»، **فهو فاسد لأمرين:**

أما أولًا: فلأن تصور حقيقة الفاعل مقرر في العقول من غير حاجة إلىٰ[٤] تقريره بالقياس، فهم وإن نفوه في الشـاهد أمكنهم إثباتـه في الغائب، لأنه مقرر في عقولهم

---

(١) (يردفيه) في النسخة (ج).
(٢) (ولا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٤) (للىٰ) في النسخة (أ).

العلم بماهيته؛ فنفيهم[1] له شاهدًا لا يدل علىٰ أنه غير معقول لهم.

وأما ثانيًا: فلأنَّا قد قررنا في الطريق إلىٰ إثبات الصانع مسالك يمكن الاستدلال بها من غير حاجة إلىٰ طريقة القياس، وقررنا ضعفها فيما سلف فلا حاجة إلىٰ تكريره.

وأما قولهم ثانيًا: «أن مع قولهم بإضافة أفعال العباد إلىٰ الله يلزمهم المعجزة علىٰ الكذابين».

وقولهم ثالثًا: «أنهم مع ذلك لا يمكنهم الوثوق بخبره ولا بوعده ولا بوعيده».

وقولهم رابعًا: «أنه يلزم أن يُسمىٰ ظالمًا وجائرًا لفعله الظلم والجور».

فهذه الأمور الثلاثة[2] كلها فاسدة، لأن لقائل أن يقول: أقصىٰ ما في هذا الذي ذكرتموه أن هذه الأمور لازمة علىٰ قولهم بالجبر، ولكنهم لم يلتزموها[3]، والإكفار إنما يتأتىٰ بها لو التزموها[4]، فأما إذا لم يلتزموها فلا وجه لإكفارهم بها، لأن الكفر لا يمكن ثبوته بالإلزام وإلا لزم إكفار أهل الإسلام كلهم، لأنه ما[5] من أحد إلا ويلزمه الكفر لأجل مخالفته لمذهب غيره، وهذا محال.

وأما النوع الثاني: وهو ما يتعلقون به من جهة إكفارهم بالصفات:

فأما قولهم أولًا: «أن الأمة مجمعة علىٰ إكفار من أثبت قدماء غير الله»، **فهو فاسد لوجهين:**

أما أولًا: فلأن هذا الإجماع لا يخلو حاله إما أن يكون صادرًا عن الصدر الأول أو عن مَن بعدهم، فإن كان صدوره عن[6] الصدر الأول فهم لم يخوضوا في هذه المعاني ولا أثبتوها، ولا تكلموا فيها بإثبات ولا نفي، فضلًا عن أن يقال: إن إثباتها

---

(١) (فيفهم) في النسخة (ج).

(٢) (الأمور الثلاثة) هي من ثانيًا إلىٰ رابعًا.

(٣) (يلزموها) في النسخة (ب، ج).

(٤) (بها لىرموها) في النسخة (ب)، (بها ليلتزموها) في (ج).

(٥) -(ما) في النسخة (ب).

(٦) (علىٰ) في النسخة (ب، ج).

هـل يكون كفرًا أم لا؟ وأمـا إن كان صدوره عمن بعدهم فالمُجبّرة هم بعض الأمة فلا ينعقد إجماعًا من دونهم.

لا يقال: إنهم كفروا بقولهم بالجبر، فلا يكونون معدودين من جملة الأمة، فلهذا انعقد الإجماع من دونهم.

لأَنَّـا نقول: هذا فاسـد، لأنهـم لا يخرجون عن الأمـة إلا إذا كانوا كُفـارًا، وهم لا يَكفُـرون إلا بعـد خروجهم عن الأمة حتـىٰ يكون الإجماع منعقـدًا من دونهم، فيتوقف أحد الأمرين علىٰ الآخر، وهذا محال.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سـلمنا أنهم قد خاضوا في هذه المعاني، فإنما يعنون بإكفار مـن أثبـت هؤلاء القدمـاء إذا كان معتقـدًا فيها الإلهيـة[1] كما كفـرت النصارىٰ باعتقادهـا لذلك، فأمـا من أثبتها قدماء ولـم يعتقد فيها الإلهيـة[2]، فإنه لا يكفر بذلك أصلًا.

وأمـا قولهـم ثانيًا: «أنه تعالىٰ لو كان قادرًا بالقدرة لم يمكنه خلق الأجسـام ولا إيجادهـا[3]، ولو كان عالِمًا بالعلم لم يكن عالِمًا بجميع المعلومات»، فهو فاسـد، لأنه إكفار بالإلزام، وهو مستحيل كما قررناه.

وبيانه: أنهم وإن قالوا: بأن الله[4] تعالىٰ قادر بالقدرة فعندهم أنها صالحة لإيجاد الأجسـام، ولـو قالـوا: بأن الله تعالـىٰ عالِم بعلـم، فعندهم أنه تعالـىٰ عالِم بجميع المعلومات، وأن قدرة الله تعالـىٰ مخالفة بحقيقة ذاتها المخصوصة لهذه[5] القدرة المُحدَثة، وعلمه مخالف بحقيقته المخصوصة لسـائر المعلوم، ولهذا[6] صح منه إيجاد الأجسـام لأجل قدرته المخصوصـة، وكان عالِمًا بجميع المعلومات لأجل علمه المخصوص.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الأجسام والايجادها) في النسخة (ب).
(٤) (قالوا بالله) في النسخة (ب)، (لله) في (ج).
(٥) (لهاذه) في النسخة (ب، ج).
(٦) (فلهذا) في النسخة (ج).

قولهم[1]: «البرهان العقلي قد قام علىٰ استحالة إيجاد الأجسام من جهة القادر بالقدرة، وقام أيضًا علىٰ استحالة تعلّق العلم الواحد بأكثر من معلوم واحد، فلا يصح ما اعتقدوه».

قلنا: لا نسلم بذلك والأدلة التي يذكرونها في تصحيح ذلك ركيكة، ثم لو سلمنا قوتها، فمن أين أن[2] اعتقادهم لذلك لا يعذرهم عن الكفر؟

كيف وقد قال: الشيخ أبو الحسين أنه لا يمكن إقامة الدلالة علىٰ استحالة إيجاد الأجسام بالقدرة، فبطل ما أوردوه.

وأما قولهم ثالثًا: «أن الله كفّر النصارىٰ بقولهم ثالث ثلاثة، فيلزم إكفار المُجبّرة لأنهم قد قالوا بأكثر من ذلك»، فهذا فاسد أيضًا، لأن الله تعالىٰ إنما كفّرهم باعتقادهم إلاهيتها، ومعاذ الله أن يكون أحد من أهل القبلة قائلًا بإلهية شيء مع الله، ولهذا قال بعد إكفارهم: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢].

وأما النوع الثالث: وهو ما يتعلق بأفعاله:

فأما قولهم أولًا: «أن مَن قال: إن القرآن قديم فقد أنكر أن يكون هذا المسموع قرآنًا، وهذا كفر»، فهو فاسد، فإنهم لا ينكرون كون هذا المسموع قرآنًا وأنه مُحدَث، وإنما ينكره جمع من فرق الحنابلة قد سبق الرد عليهم، والذي يصفونه بالقِدم عندهم ليس هذه الحروف والأصوات، فهذه الأمور لا شك في حدوثها وإنما الذي يصفونه بالقِدم هي المتكلمية القائمة بذاته تعالىٰ كالقادرية والعالِمية. وقد قررنا الكلام عليهم فيها، وإذا[3] كان الأمر هكذا، فلم ينكروا كون المسموع مُحدَثًا، فيلزم إكفارهم، فبطل ما توهموه.

وأما قولهم ثانيًا: «أن الله لو كان مُريدًا بإرادة قديمة، لكان مُريدًا للقبيح، فيلزم أن يكون حاصلًا علىٰ صفة نقص، وهذا كفر»، فهو فاسد، لأن إرادة القبيح إنما

---

(١) (قالوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(أن) في النسخة (ب).
(٣) (فاذا) في النسخة (ج).

تكون نقصًا لكونها إرادة للقبيح، وهم معتقدون بحُسن[1] ما هذا حاله، فمن أين أن اعتقادهم لحُسنهما لا يعذرهم عن الإكفار؟، فلهذا لم يكفروا.

لا يقال: لو كان هذا الاعتقاد يعذرهم عن الإكفار لوجب في الملاحدة والفلاسفة وسائر الفرق الكفرية أن يعذرهم اعتقادهم عن الإكفار، فيلزم علىٰ هذا ألا يكفر أحدًا منهم، وهذا محال.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن كلامنا ها هنا فيمن يكون من أهل القبلة، ثم يعتقد اعتقادًا فاسد، فهل يكفر به أو لا يكفر؟ فأما كُفر هؤلاء الفِرَق فهو معلوم بالضرورة من دين صاحب الشريعة، فلا مقال فيه، فافترقا.

فأما قولهم ثالثًا: «بأن من قال: بأن الله يُعذِّب أطفال المشركين فقد أضاف إلىٰ الله ما هو ظلم، فلهذا[2] [3] كان قولهم هذا كفرًا»، فهو فاسد أيضًا، لأنه إنما يكون كفرًا لو اعتقدوا قبحه، فأما إذا لم يعتقدوا قبحه أو اعتقدوا كونه مستحقًا، فلا وجه لإكفارهم.

فثبت بما ذكرنا تطرق الاحتمال إلىٰ كل واحد من هذه الوجوه التي جعلوها عمدة لهم في إكفار المُجبّرة، وإذا كانت محتملة؛ استحال جعلها دلالة علىٰ الإكفار، وهذا مطلوبنا.

بقىٰ لهم ها هنا سؤالان:

السؤال الأول: قولهم : إذا لم تكن هذه الأدلة موصلة إلىٰ العلم بإكفارهم كما قلتم لما فيه من الاحتمال، فهل تجوّزون أن يكونوا كفارًا عند الله ولا نعلم كفرهم؟

وجوابه: أن هذا لا مانع منه، فإنَّا قدمنا أن بعض المعاصي يجوز أن تكون كفرًا عند الله ولا نعلمه، بأن لا يكون في إعلامنا بكونه كفرًا مصلحة، وقد قررنا هذا من

---

(١) (لحسن) في النسخة (ج).

(٢) (ولهذا) في النسخة (ج).

(٣) +(إذا) في النسخة (ب).

قبل، وأبطلنا كلام المعتزلة في إنكاره، فلا فائدة في تكريره.

السؤال الثاني: قولهم: «إذا بطل أن يكونوا كفارًا، فهل تقطعون بفسقهم كما يحكىٰ عن بعض العلماء[1] أن المُجبّرة، وإن لم يكونوا كفارًا وجب القطع بفسقهم لأجل الجبر؟».

وجوابه من وجهين:

أما أولًا: فلأن الفسق لا بد من أن يكون عليه دلالة، كما أن الكفر لا بد فيه من دلالة، وليس إذا لم نجد دليلًا علىٰ كون هذه المعصية كفرًا تقتضي بكونها فسقًا ونقطع به، بل نقول: إذا بطل كونها كفرًا نظرنا؛ فإن دل علىٰ كونها فسقًا دليل قضينا به، وإلا فلا.

وأما ثانيًا: فهل نقضي[2] بكون الجبر فسقًا من حيث إن دليلاً[3] قد دل عليه أو من حيث إن الجبر قصرت معصيته عن بلوغ الكفر، فلهذا أوجبنا بها الفسق. **فإن كان الأول**: فهو مسلم، ولا نزاع فيه، فإن ما دل عليه الدليل وجب اتباعه. **وإن كان الثاني**: فهو فاسد، لأنه لم يدلنا دليل علىٰ كل معصية قصرت عن بلوغ الكفر وجب أن تكون فسقًا، بل نقول: إذا لم يدل الدليل الشرعي علىٰ كون معصية الجبر كفرًا ولا فسقًا، وجب التوقف فيها، والقطع بالخطأ لا غير.

فهذا ما أردنا ذكره في إكفار المُجبّرة، وهو متين قوي، والحمد لله.

المسألة الثالثة: في إكفار المرجئة:

والذي ذهب إليه أهل العدل من الزيدية والمعتزلة أنه لا ينبغي أن يحكم بإكفارهم علىٰ الإطلاق، بل يجب النظر فيه، فإن في مذاهبهم ما يكون كفرًا، وفيها ما لا يكون كفرًا، فما قضىٰ به الدليل يكون كفرًا، وجب القضاء بكونه كفرًا، وما لم يدل علىٰ كونه كفرًا دليل، وجب التوقف فيه.

---

(١) (العالما) في النسخة (ب).
(٢) +(عن) في النسخة (ج).
(٣) (دليل) في النسخة (ب، ج).

قال قاضي القضاة: فمن قال منهم: بأن الله تعالىٰ ما توّعد العصاة بالعقوبة أصلًا فإنــه يكون كفرًا، لأنه ردٌّ لما هو معلوم بالضرورة من دين صاحب الشـريعة، ومن قـال: بأن الله تعالــىٰ قد توعدهم بالعقوبــة ولكنه يجوز عليه الخلـف[١] والكذب، فهــذا أيضًــا يكون كفرًا، لأنه أضــاف القبيح إلىٰ الله، وإضافة القبيــح إلىٰ الله تعالىٰ كفــر لا محالة. ومن قال منهم: بأن الله قــد توعدهم بالعقوبة ولكن يجوز أن يكون في وعيده شرط أواستثناء لم يبينه الله تعالىٰ، فإن هذا يلزمه الكفر، ولكنه لا يكفر ما لم يلتزمه، فإن التزمه؛ كَفَرَ بلا شُبهة.

وإن قــال: «أقطع بأن الفســاق[٢] مــا عُنوا بهــذه الوعيدات الشـرعية»، كان دفعًا للإجماع الظاهر، فيكون هذا فسقًا.

وإن قال: «بأن الآيات الوعدية والوعيدية في حقهم متعارضة»، فليس هذا القول يوجب كفرًا ولا فسقًا، وإنما يكون خطأ لا غير.

فحصل من مجموع ما ذكره قاضي القضاة في الجامعين أن خلاف المرجئة في[٣] مسائل الوعيد علىٰ ثلاث مراتب:

المرتبة الأولىٰ: أن تكون مقالتهم كفرًا: ثم هم فريقان:

الفريق الأول: الذين زعموا «أن الله تعالىٰ ما توعد أحدًا من العصاة»، فهذا يكون كفرًا، لأنه ردٌّ لما قد عُلِمَ بالضرورة من دين صاحب الشريعة.

والفريق الثاني: الذين زعموا «أن الله قد توعد العصاة من الفسـاق، ولكنه يجوز عليــه الخلـف والكذب»، فهذا يكون كفرًا أيضًا، لأنهــم أضافوا ما هو قبيح إلىٰ الله تعالــىٰ كمــا حققناه علىٰ المُجبّــرة في تكفيرهم بإضافة القبيح إلــىٰ الله تعالىٰ. فهذه المقالة كفر لا محالة.

---

(١) (الحلف) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (الفاسق) في النسخة (ب).
(٣) (و) في النسخة (ب).

المرتبة الثانية: أن تكون مقالتهم فسقًا لا غير:

وهذا نحو أن يقولوا: «إن العصاة من الفساق ليسوا[1] مزجورين بهذه الوعيدات الشرعية، ولا عناهم الله تعالىٰ بها، ولا هم داخلين تحتها»، فمثل[2] هذه المقالة تكون فسقًا لا محالة، لأن الإجماع منعقد علىٰ أن العصاة من الفساق وغيرهم مزجورون بهذه الوعيدات، فمن قال: إنهم غير داخلين في هذه العمومات كان دفعًا لهذا الإجماع ورداً[3] له، فيكون فسقًا كما ذكرناه.

المرتبة الثالثة: أن يكون خلافهم ليس كفرًا ولا فسقًا: وهذا يكون علىٰ وجوه أربعة:

أولها: أن يقولوا: إن الوعيد قد تناولهم وهم داخلون تحته، لكنا نقطع بأن الله يعفو[4] عنهم، ويدخلهم الجنة لا محالة.

وثانيها: أن يقولوا[5]: بأن آيات الوعد والوعيد في حقهم متعارضة، فيحتمل أن يكونوا داخلين في آيات الوعيد، ويحتمل أن يكونوا داخلين تحت آيات الوعد، فلا يمكن القطع بأحدهما، فلهذا وقفت في حالهم.

وثالثها: أن يقولوا بأن الله يجوز أن يعذب البعض ويعفو[6] عن البعض.

وهذه الوجوه قد قال بكل واحد منها قائل من أهل القبلة، وقد قدمنا بيانه في الوعيد، وكلها[7] خطأ كما شرحناه في إيصال العقاب إلىٰ مستحقيه، وخطأهم في هذه المسائل لا يوجب كفرًا ولا فسقًا.

ورابعها: أن يقولوا: إن الله قد توعدهم بالعقاب كما دلت عليه هذه العمومات الشرعية، ولكن[8] يجوز أن يكون ذلك في تلك العمومات شرط أو استثناء لم يُبيّنه الله تعالىٰ، فهذا أيضًا يكون محبطًا ولا يكون كافرًا ولا فاسقًا.

---

(١) (وليسوا) في النسخة (ب).
(٢) (فمثهل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ورد) في النسخة (ب).
(٤) (يعفوا) في النسخة (ب).
(٥) (أنَّا نقول) في النسخة (ج).
(٦) (ويعفوا) في النسخة (ب).
(٧) (فكلها) في النسخة (ج).
(٨) (وللن) في النسخة (ج).

لا يقال: أفليس إذا جوّزوا أن يكون في هذه العمومات الوعيدية شرط أو استثناء ولـم يُبيّنه الله، كانوا قد جوّزوا[١] علىٰ الله الإلغاز[٢] والتعمية، فما بالهم لا يكفرون بهذا! وفيه إضافة للقبيح إلىٰ الله.

لأنّـا نقـول: إنما لم يكفروا بهذا لأن نهاية ما فيه أنـه إلزام علىٰ مذهبهم، وهم لم يلتزمـوه، والكفـر إنما يكون إذا التزموه، فأما إذا لـم يلتزموه فلا إكفار به كما قدمنا شرحه.

فعرفـت بما قدمنا أن حال المرجئة فيمـا ذهبوا إليه من اعتقاداتهم لا تخرج عما ذكرناه، وأنه لا وجه لإكفارهم علىٰ الإطلاق.

المسألة الرابعة: في إكفار الروافض:

اعلم أن الرافضة هم فرق من أهل الأهواء، سموا بذلك لرفضهم زيد بن عليّ[٣]

(١) -(أن يكون في هذه العمومات الوعيدية شرط أو استثناء ولم يثبته الله، كانوا قد جوّزوا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الالعارب) في النسخة (ب، ج).

(٣) **زيـد بـن زيـن العابدين** (٧٩ - ١٢٢هـ = ٦٩٨ - ٧٤٠م) زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشـمي. الإمام، أبو الحسين العلويّ الهاشمي القرشي. ويقال له (زيد الشهيد) عدّه الجاحظ من خطباء بني هاشم. وقال أبو حنيفة: ما رأيت في زمانه أفقه منه ولا أسرع جوابًا ولا أبين قولاً. خرج بالكوفة وتبعه خلـق كثيـر، فلما خرج .. أتته طائفة كبيرة وقالوا: تبرأ من أبي بكر وعمر حتىٰ نتبعك، فقال: أتبرأ ممن تبرأ منهما، فقالوا: إذا نرفضك، فمن ذلك الوقت سموا: الرافضة، وسميت شيعة زيد: زيدية. فلما خرج. قاتله متولي العراق من جهة هشام بن عبد الملك وهو الأمير يوسف بن عمر بن محمد بن يوسف، وجده هو أخو الحجاج بن يوسف، فالحجاج عم أبي الأمير يوسف بن عمر المذكور، فخذل زيدًا أتباعه من أهل الكوفة، وغدروا به كما غدروا من قبله بجده، فقُتل زيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في جمع كثير من أصحابه، وانهزم ابنه يحيىٰ بن زيد إلىٰ خراسان، وصلب علىٰ كناسة الكوفة، ويقال: إنهم صلبوه عريانًا فنسجت العنكبوت عليه حتىٰ سترت عورته، وإنهم صلبوه إلىٰ غير القبلة فتحولت خشبته إلىٰ القبلة، وبقي مصلوبًا إلىٰ أن ولي الوليد بن يزيد، فأمر بإحراق جثته الشـريفة فأحرقت، وكان قتله في سنة اثنتين وعشرين ومائة. وقال ابن أبي الدم في الفرق الإسـلامية: الزيديـة أصحاب زيد بن علي زين العابدين بن الحسـين بن علي بن أبـي طالب، كان زيد قد آثـر تحصيـل علم الأصول، فتتلمذ لواصل بن عطاء رأس المعتزلة، فقـرأ عليه واقتبس منه علم الاعتزال، وصـار زيد وجميع أصحابه معتزلـة في المذهب والاعتقاد، وكان أخوه محمـد الباقر يعيب عليه كونه قرأ علـىٰ واصـل بن عطاء وتتلمذ له واقتبس منـه، مع كونه يجوز الخطأ علىٰ جده علي بن أبي طالب بسـبب =

عَلَيْهِمَا السَّلَامُ[1]، هكذا ذكره الأصمعي[2] وغيره من أئمة الأدب. وسبب رفضهم له هو أنهم لما اجتمعوا على بيعته، سألوه عن البراءة عن الشيخين أبي بكر وعمر[3]،

= خروجه إلى حرب الجمل والنهروان، ولأن واصلاً، كان يتكلم في القضاء والقدر على خلاف مذهب أهل البيت. وكان زيد يقول: عليّ أفضل من أبي بكر الصديق ومن بقية الصحابة، إلا أن أبا بكر فُوّضت إليه الخلافة لمصلحة رآها الصحابة وقاعدة دينية راعوها من تسكين الفتنة وتطيب قلوب الرعية، وكان يجوز إمامة المفضول مع قيام الأفضل للمصلحة. قلادة النحر (٢/ ٧٢) ووفيات الأعيان (٥/ ١٢٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٣٨٩)، وتاريخ الإسلام (٨/ ١٠٥)، ومرآة الجنان (١/ ٢٥٧)، وتهذيب التهذيب (١/ ٦٦٨)، فوات الوفيات (٢/ ٣٥)، طبقات المعتزلة: ١٧، وابن خلكان (٥/ ١٢٢)، (٦/ ١١٠) وتهذيب التهذيب (٣/ ٤١٩) والحور العين: ١٨٨ والشهرستاني (١/ ١٣٨). والفرق بين الفرق (٣٠ – ٣٧)، وتهذيب ابن عساكر (٦/ ١٥). طبقات ابن سعد (٥/ ٣٢٥)، طبقات خليفة ٢٥٨، التاريخ الكبير (٣/ ٤٠٣)، الجرح والتعديل (٣/ ٥٦٨)، مقاتل الطالبيين ١٢٧،، تهذيب الكمال ٤٥٩، تهذيب التهذيب (٣/ ٤٢٠)، خلاصة تذهيب الكمال ١٢٩، شذرات الذهب (١/ ١٥٨، ١٥٩)، تاريخ الكوفة، للبراقي. طبع في النجف ١٣٥٦هـ، ص٣٢٧، الأعلام (٣/ ٥٩).

(١) (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في النسخة (ب، ج).

(٢) **الأَصْمَعي** (١٢٢ – ٢١٦هـ = ٧٤٠ – ٨٣١م) عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي: راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. نسبته إلى جده أصمع. ومولده ووفاته في البصرة. كان كثير التطواف في البوادي، يقتبس علومها ويتلقى أخبارها، ويتحف بها الخلفاء، فيكافأ عليها بالعطايا الوافرة. أخباره كثيرة جدًا. وكان الرشيد يسميه «شيطان الشعر». قال الأخفش: ما رأينا أحدًا أعلم بالشعر من الأصمعي. وقال أبو الطيب اللغوي: كان أتقن القوم للغة، وأعلمهم بالشعر، وأحضرهم حفظًا. وكان الأصمعي يقول: أحفظ عشرة آلاف أرجوزة. وتصانيفه كثيرة، منها «الإبل – ط» و« الأضداد – ط» مشكوك في أنه من تأليفه و« خلق الإنسان – ط» و «المترادف – خ» و «الفرق – ط» أي الفرق بين أسماء الأعضاء من الإنسان والحيوان، و« الخليل – ط» و الشاء – ط و« الدارات – ط». الأعلام (٤/ ١٦٢) السيرافي ٥٨، وجمهرة الأنساب ٢٣٤، وابن خلكان (١/ ٢٨٨) وتاريخ بغداد (١٠/ ٤١٠)، والشريشي (٢/ ٢٥٦)، ونزهة الألباء (١٥٠) وفيه: اسم قريب: عاصم . وطبقات النحويين لأبي الطيب اللغوي – خ. وإنباه الرواة (٢/ ١٩٧ – ٢٠٥).

(٣) **عُمَر بن الخَطَّاب** (٤٠ ق هـ – ٢٣هـ = ٥٨٤ – ٦٤٤م): عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص: ثاني الخلفاء الراشدين، وأول من لقب بأمير المؤمنين، الصح أبي الجليل، الشجاع الحازم، صاحب الفتوحات، يضرب بعدله المثل. كان في الجاهلية من أبطال قريش وأشرافهم، وله السفارة فيهم، ينافر عنهم وينذر من أرادوا إنذاره. وهو أحد العُمَرين اللذين كان النبي ﷺ يدعو ربه أن يعز الإسلام بأحدهما. أسلم قبل الهجرة بخمس سنين، وشهد الوقائع. قال ابن مسعود: ما كنا نقدر أن نصلي عند =

فأبىٰ[(١)] ذلك وكرهه، فرفضوه واعتزلوا إمامته، ثم قال زيد: حدثني أبي عن أبيه أنه قال: {**يا عليّ يكون في آخر الزمان قوم يدّعون حبًا لنا، لهم نبز يعرفون به، يقال لهم: الرافضة، يرفضون الإسلام، إذا رأيتموهم فاقتلوهم، قتلهم الله فإنهم مشركون، قلت يا**(٢) **رسول الله: ما علامتهم؟، فقال: ليس لهم جمعة ولا جماعة، يسبون أبا بكر وعمر**}[(٣)]، ثم غلب هذا الاسم علىٰ كل من غلا من الشيعة في سب الصحابة.

= الكعبة حتىٰ أسلم عمر. وقال عكرمة: لم يزل الإسلام في اختفاء حتىٰ أسلم عمر. وكانت له تجارة بين الشام والحجاز. وبُويع بالخلافة يوم وفاة أبي بكر (سنة ١٣هـ بعهد منه. وفي أيامه تم فتح الشام والعراق، وافتتحت القدس والمدائن ومصر والجزيرة. حتىٰ قيل: انتصب في مدته اثنا عشر ألف منبر في الإسلام. وهو أول من وضع للعرب التاريخ الهجريّ، وكانوا يؤرخون بالوقائع. واتخذ بيت مال المسلمين، وأمر ببناء البصرة والكوفة فبنيتا. وأول من دوَّن الدواوين في الإسلام، جعلها علىٰ الطريقة الفارسية، لإحصاء أصحاب الأعطيات وتوزيع المرتبات عليهم. وكان يطوف في الأسواق منفرداً. ويقضي بين الناس حيث أدركه الخصوم. وكان نقش خاتمه: «كفىٰ بالموت واعظًا يا عمر» لقَّبه النبي ﷺ بـ«الفاروق»، وكناه بـ«أبي حفص». وكان يقضي علىٰ عهد رسول الله ﷺ.. قتله أبو لؤلؤة فيروز الفارسي (غلام المغيرة بن شعبة) غيلة، بخنجر في خاصرته وهو في صلاة الصبح. الأعلام (٥/ ٤٥)، ابن الأثير (٣: ١٩)، واليعقوبي (٢/ ١١٧) والإصابة: (الترجمة ٥٧٣٨) وصفة الصفوة (١/ ١٠١)، وحلية الأولياء (١/ ٣٨) والخميس (١/ ٢٥٩) ثم (٢: ٢٣٩)، وأخبار القضاة، للإمام القاضي محمد بن خلف بن حيان الملقب بوكيع، عالم الكتب، بيروت، (١/ ١٠٥)، والبدء والتاريخ (٥: ٨٨ و١٦٧). والكنىٰ والأسماء (١/ ٧)، و الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي. جزآن. طبع بمصر ١٩٣٤م، (٢/ ١١١ و٣٦٤)، قلادة النحر (١/ ٢٨٥)، طبقات ابن سعد (٣/ ٢٤٥)، ومعرفة الصحابة (١/ ٣٨)، والاستيعاب (ص ٤٧٣)، والمنتظم (٣/ ١١٤٨)، وتاريخ عمر بن الخطاب، لابن الجوزي، طبع بمصر، (ص ١٧ - ٢٩٢)، وأسد الغابة (٤/ ١٤٥)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٢٥٣)، ومرآة الجنان (١/ ٧٨)، والبداية والنهاية (٧/ ١٣٩)، وشذرات الذهب (١/ ١٧٧).

(١) (فابا) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) -(يا) في النسخة (ب).

(٣) أخرجه ابن أبي عاصم في السُنَّة برقم (٩٧٩)، عن عبدالله بن عباس كُنْتُ عندَ النَّبيِّ ﷺ وعندَه عليٌّ فقال النَّبيُّ ﷺ {**يا عليُّ سيكونُ في أمَّتي قومٌ ينتَحِلونَ حبَّ أهلِ البيتِ لهم نَبزٌ يُسمَّونَ الرّافضةَ قاتِلُوهم فإنَّهم مشرِكونَ**} الهيثمي مجمع الزوائد (١٠/ ٢٥) إسناده حسن، أخرجه الطبراني (١٢/ ٢٤٢) (١٢٩٩٨)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٤/ ٩٥)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» (٢٥٦) باختلاف يسير.

وقد اختلف العلماء في كفرهم، فالذي عليه أهل العدل من الزيدية والمعتزلة أنهم لا يكفرون، **وذهب أكثر الأشعرية** إلىٰ إكفارهم.

والمختار عندنا: ما ذهب إليه أصحابنا والمعتزلة وهو أن إكفارهم لا معنىٰ له.

ومعتمدنا في ذلك: هو أن إكفارهم ليس عليه دلالة شرعية من كتابٍ ولا سُنَّة، ولا فيه إجماع قاطع ولا قياس يكون في معنىٰ الأصل، وهذه الأمور هي الأدلة المعتمدة في إكفار من يكفر، وليس يوجد شيء من هذه الوجوه في إكفار الروافض. فلهذا وجب القطع بعدم إكفارهم، ونهاية خطأهم أنهم اعتقدوا أن معتقدات الصحابة كفر، ومن اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة أنها كفر لأجل شُبهة فإنه لا يلزم إكفاره لأجل هذا الاعتقاد أصلًا.

واحتج الأكثرون من الأشعرية علىٰ إكفارهم بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: «إنهم قد كفّروا سادات المسلمين من الصحابة، ومن كفّر مسلمًا فهو كافر، فإذن يجب القضاء بكفرهم».

وإنما قلنا: «إن هم كفّروا سادات المسلمين من الصحابة» فهذا ظاهر من مذهبهم، فإن حاصله أنهم ردوا ما هو معلوم ضرورة من دين النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلهذا حكموا بإكفارهم من أجل ذلك.

وإنما قلنا: «إن كل من كفّر مسلمًا فهو كافر». فلقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من قال لأخيه يا كافر، فقد باء بذلك أحدهما»[1]، ولهذا حكمنا بإكفارهم.

والجواب: ما تعنون بقولكم: إن تكفير المسلم يقتضي الكفر؟ فإن أردتم به أن تكفير المسلم يقتضي الكفر مطلقًا، فهذا خطأ، وهو ممنوع، ونحن لا نسلمه، فإن من اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة أنها كفر لأجل شبهة، فإنه لا يكفر بذلك.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل (٦١٠٣/ ٦١٠٤) وفي الأدب المفرد باب «من قال لأخيه يا كافر» (٤٣٩) ومسلم (١١١ - (٦٠))، وأحمد في مسنده (٥٩١٤)

وإن أردتم أنه يقتضي الكفر إذا كان المُكفّر[١] معترفًا بكونه مسلمًا، فهذا مُسلّم، ولكن الروافض لم يُكفّروا الصحابة إلا من أجل اعتقادهم صدور الكفر عنهم، وإن كانوا في اعتقادهم هذا قد أخطأوا وضلوا.

فأما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: {**من قال: لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**}، فهو من أخبار الآحاد، فلا يُعوّل عليه في الإكفار، وإنما يعوّل علىٰ الحجج القاطعة، ثم بتقدير صحته: فالغرض به أن من قال لأخيه يا كافر مع اعترافه بكونه مسلمًا ولا نزاع في ذلك. ولكن الروافض لا يعتقدون إسلام الصحابة، بل يحكمون بكفرهم، فلهذا لم يكونوا مندرجين تحت الحديث لما حققناه.

الشبهة الثانية: قولهم: «القرآن والأخبار كلها مشتملة علىٰ الثناء علىٰ الصحابة، وتزكيتهم ورفع منزلتهم، والتزام موالاتهم، فتكفيرهم مع العلم بما ذكرناه يكون كفرًا لا محالة، وردًا للكتاب والسُنَّة، وهذا كفر لا شُبهة فيه».

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأنهم[٢] لا يُسلّمون أنه ورد الثناء في الكتاب والسُنَّة إلا علىٰ المهاجرين والأنصار عمومًا، وذلك لا يقتضي ورود الثناء علىٰ أقوام معينين، اللذين وقع النزاع في كفرهم، فلا يكون في ذلك دلالة لهم.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا ورود الثناء من القرآن والسُنَّة علىٰ أقوام معينين، ولكن نقول: ذلك مشروط كله بسلامة العاقبة، ولم يجدوا سلامة العاقبة في حقهم، فإنهم اعتقدوا أنهم قد غيّروا وحرّفوا وبدلوا، فلهذا لم يكن القدح رد الكتاب والسُنَّة.

والحاصل مما ذكرنا أن الروافض لم يعتقدوا رد الكتاب والسُنَّة[٣]، وتأويلهما

---

(١) (الكفر) في النسخة (ب). (٢) (فلنهم) في النسخة (ب).

(٣) -(والحاصل مما ذكرنا أن الروافض لم يعتقدوا رد الكتاب والسُنَّة) في النسخة (ب، ج).

مـع خطأهم في ذلـك التأويل، فلم زعمتم بأن صاحب التأويـل لا بد من[(١)] إكفاره، فبطل ما زعموه في إكفارهم.

المسألة الخامسة: في إكفار الخوارج:

وهـم فرقة من فرق الإسـلام، وإنما سـموا بهذا اللقب لأنهم خرجـوا علىٰ أمير المؤمنين، واعتقدوا كفر من خالفهم واستباحوا أموالهم ودمائهم، واعتقدوا أن الله تعالـىٰ أباحهـا لهم، وأكفروا أميـر المؤمنين ولعنوه، واعتقدوا الـبراءة منه إلىٰ غير ذلك من الاعتقادات الفاسـدة، والذي عليه أهـل العدل من أئمة الزيدية والمعتزلة أنه لا وجه لإكفارهم بهذه الأمور، وذهب الأكثرون من الأشعرية إلىٰ إكفارهم.

والمختار عندنا: ما عليه أصحابنا والمعتزلة في أنهم لا يكفرون بذلك.

ومعتمدنـا في ذلك: هـو أن الكفر لا بد مـن أن يكون عليه دلالة شـرعية، وهذه الأمور التي حكيت[(٢)] عنهم لم يدل مسـلك قاطع من جهة الشرع علىٰ كونها كفرًا، فلهذا وجب التوقف فيها.

واحتج القائلون بإكفارهم بشُبهٍ ثلاث:

الشـبهة الأولىٰ: قولهـم: «إنهم قد اعتقدوا حلّ[(٣)] قتل مـن خالفهم، وقتالهم[(٤)]، **وزعمـوا:** أن الله أبـاح لهـم ذلـك، واعتقـدوه وهـذا كله كفـر لإضافتهـم إلىٰ الله تعالىٰ القبيح».

والجواب: أما قتلهم لغيرهم، فغاية ما فيه أنه فسق بلا شبهة. وأما اعتقادهم أن الله تعالىٰ أباح لهم القتل وأخذ المال، فليس يكون كفرًا، لأنهم قد اعتقدوا حُسـنه، فإنهم مسـتحقون لـه، فلهذا أضافوه إلـىٰ الله تعالىٰ، مع اعتقادهم لحسـنه، فمـن أين أن ما اعتقدوه من كونه حسنًا، وإن كان هذا الاعتقاد خطأ لا يعذرهم عن الإكفار.

---

(١) -(من) في النسخة (ب).

(٢) (حكينا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (علىٰ) في النسخة (ب).

(٤) (وقتلوهم) في النسخة (أ، ب، ج).

الشبهة الثانية: قولهم: «إنهم[١] قد حكموا في المعاصي كلها بأنها كفر، وهذا رد للنص، فكأنهم لاعتقادهم هذا قد نسبوا إلىٰ الأنبياء الكفر، وهذا يتضمن الاستخفاف بالأنبياء، فيجب أن يكون اعتقادهم هذا كفرًا كما قلناه».

والجواب: أن اعتقادهم بأن[٢] كل المعاصي تكون كفرًا ليس بكفر، وأنها خطأ وجهل، وأما نسبتهم الأنبياء إلىٰ الكفر، فلعلهم لما قالوا بهذه المقالة أحالوا وقوع المعاصي من الأنبياء صغيرًا كان أو كبيرًا، كما هو المحكي عن غيرهم من الرافضة، ومثل هذا لا يكون كفرًا، ولا يُعدّ استخفافًا بالأنبياء، فبطل ما قالوه.

الشبهة الثالثة[٣]: أنهم كفّروا أمير المؤمنين ولعنوه واعتقدوا البراءة منه، فكل هذا يدل علىٰ استخفافهم بالدين وأهله وتهاونهم بأمر الشريعة، وكل هذا كفر.

والجواب: أن إكفار المسلمين ليس كفرًا كما ذكرناه علىٰ كفر الرافضة، وأما الاستخفاف بأئمة المسلمين ولعنهم والبراءة منهم فليس كفرًا، وإنما هو فسق.

وعلىٰ الجملة: فإن ما أتوه من الأقوال والأفعال التي ضلوا فيها وأخطأوا، فإنه يجب عرضه علىٰ الأدلة الشرعية فما قضىٰ به الشرع في إكفارهم به وجب العمل به، وما لم يقضِ الشرع فيه بشيء وجب التوقف[٤] فيه.

ثم نقول: المأخوذ علىٰ كل من تكلم في إكفار أهل القبلة أن يتقي الله في خوضه، وأن يُمعن[٥] النظر وألا يتسرع إلىٰ الإكفار بأول خاطر، فإن النظر فيه يدق، والخطأ فيه عظيم، فإن ظهر له الدليل ووضح، فلا حرج في الإكفار لمن قام الدليل علىٰ كفره من أهل القبلة وغيرهم، وإن لم يتضح له دليل؛ فلا ضير عليه في الكف والتوقف.

وقد نجز غرضنا من بيان صحة الإكفار بالتأويل وذكر المذاهب، ونذكر الآن حكم من خالف الحق من أهل القبلة، وبالله التوفيق.

---

(١) (إنه) في النسخة (أ).
(٢) (لان) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الثانية) في النسخة (ج).
(٤) (التوقيف) في النسخة (ج).
(٥) (سعم) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثالث
في حكم مخالف الحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟

اعلم أنَّا قد ذكرنا في هذا الفصل الذي سلف الكلام عليه تفاصيل القول فيمن يكفر من أهل القبلة ومن لا يكفر من المشبّهة والمُجبّرة وغيرهم من فرق الإسلام، وذكرنا ما نختاره في حقهم، والذي نذكره هو حكم مخالف الحق من أهل القبلة عمومًا هل يكفر بالتأويل أم لا؟

فنقول: اختلف العلماء فيمن يكون من أهل القبلة والصلاة، ثم يعتقد اعتقادًا خطأً لشبهة[1]، هل يحكم بكفره أم لا[2]؟

والخلاف بين العلماء في هذه المسألة علىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: خلاف المتكلمين:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والمعتزلة هو القول بإكفار التأويل كما حكينا عنهم إكفار المشبّهة والمُجبّرة.

وحكىٰ قاضي القضاة عبد الجبار في «المغني» عن كثير من المتكلمين أنه لا يجوز الإكفار بالتأويل لدخول جميع أهل القبلة تحت الإقرار بنبوة محمد صلىٰ الله عليه، والتصديق بما جاء به.

ومنهم من قال: إن كل ما لا يُعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة فإنه لا يُقدَم علىٰ قائله بالإكفار، لأن الحجة فيه غير متجلية[3].

ومنهم من قال: إن كل مجتهد من أهل القبلة مُصيب في كل ما اعتقده؛ كما حكىٰ عن عبيد الله بن الحسن العنبري[4]، وقد قررنا خلافه في أول الكتاب.

---

(١) (بشبهة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (املا) في النسخة (ب).
(٣) (مختلفة) في النسخة (ب)، (متحققة) في (ج).
(٤) (العدري) في النسخة (ب).

فهذا حكاية خلاف أهل العدل في الإكفار بالتأويل مقرر علىٰ ما ذكرناه.

وأما الأشعرية: فاختلفوا أيضًا في الإكفار بالتأويل: فالذي ذهب إليه الأشعري وأكثر أصحابه إلىٰ أن أحدًا من أهل القبلة لا يحكم بكفره أصلًا. وقال: اختلف المسلمون بعد نبيهم[(١)] في أشياء؛ ضلل بعضهم بعضًا وتبرأ بعضهم من بعض، لكن الإسلام يجمعهم ويعمهم، وإلىٰ هذا ذهب ابن الخطيب الرازي في كتابه «النهاية»، ومنهم من كفّر أصحابنا والمعتزلة بقولهم: بالمعدوم وخلق القرآن، وإنكار الرؤية[(٢)] وأمور أُخر ركيكة قد أوردوها. وحكىٰ عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني منهم أنه قال: «من كفّرني كفّرته، وكل[(٣)] مخالف يكفّرنا فإنَّا نكفّره، وإلا فلا».

فهذه حكاية أقوال المتكلمين في كفر التأويل.

المرتبة الثانية: خلاف الفقهاء في مخالف الحق من أهل القبلة:

فأما أبو حنيفة[(٤)]: فقد حكىٰ الحاكم صاحب «المختصر»[(٥)] عن أبي حنيفة أنه

---

(١) (بينهم) في النسخة (ب). (٢) (الروايه) في النسخة (ب).

(٣) -(وكل) في النسخة (ب، ج).

(٤) **الإمام أبو حنيفة**: (٨٠ - ١٥٠هـ = ٦٩٩ - ٧٦٧م) النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد ونشأ بالكوفة، وكان قويّ الحجة، من أحسن الناس منطقا، وكان كريمًا في أخلاقه، جوادًا، حسن المنطق والصورة، له: «مسند»، و «المخارج» في الفقه، رواه عنه تلميذه أبو يوسف، توفي ببغداد وأخباره كثيرة، من مؤلفاته: «العالم والمتعلم»، و «الفقه الأبسط»، وغيرهما. ينظر في ترجمته: الفوائد البهية، (١/ ٢٦ وما بعدها)، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ، ص٧ - ٣٤، تاريخ بغداد، (١٣/ ٣٢٣ - ٤٢٣)، وابن خلكان، (٢/ ١٦٣)، والنجوم الزاهرة، (٢/ ١٢)، والبداية والنهاية، (١٠/ ١٠٧)، والجواهر المضية، (١/ ٢٦)، ومفتاح السعادة، (٢/ ٦٣ - ٨٣)، ومطالع البدور، (١/ ١٥)، الأعلام، الزركلي، (٨/ ٣٦).

(٥) **الحاكِم المَرْوَزي** (٠٠٠ - ٣٣٤هـ = ٠٠٠ - ٩٤٥م) محمد بن محمد بن أحمد، أبو الفضل المروزي =

لم يُكفّر أحدًا من أهل القبلة، وحكىٰ أبو بكر الرازي[1] عن أبي الحسن الكرخي[2] وغيره من أصحاب أبي حنيفة مثل ذلك.

وأما[3] الشافعي[4]: فقد حكىٰ عنه أنه قال: «أنا لا أرد شهادة أحد من أهل

= السلمي البلخي، الشهير بالحاكم الشهيد: قاض وزير. كان عالم (مرو) وإمام الحنفية في عصره. ولي قضاء بخارىٰ. ثم ولاه الأمير الحميد (صاحب خراسان) وزارته. وقتل شهيدا في الريّ. من كتبه (الكافي- خ) و(المنتقىٰ) كلاهما في فروع الحنفية. الأعلام (٧/ ١٩)، الجواهر المضية (٢/ ١١٢)، والفوائد البهية (١٨٥)، وكشف الظنون (١٣٧٨ و ١٨٥١) و فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة، (٣/ ١٠١)،

(١) **أبو بكر الرازي «الحنفي»**: أحمد بن علي الفقيه، شيخ الحنفية ببغداد، صاحب أبي الحسن الكرخي، إليه انتهت رئاسة المذهب. كان مشهورا بالزهد والدين، عرض عليه القضاء الأكبر فامتنع، وله عدة مصنفات. توفي سنة سبعين وثلاث مائة. قلادة النحر، (٣/ ٢١١)، المنتظم (٨/ ٤٢٩)، و الكامل في التاريخ (٧/ ٣٧٩)، و سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٤٠)، و تاريخ الإسلام (٢٦/ ٤٣١)، و العبر (٢/ ٣٦٠)، والبداية والنهاية (١١/ ٣٥٧)، و شذرات الذهب (٤/ ٣٧٧)

(٢) **أبو الحسن الكرخي**: عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دَلْهَم، من كرخ جُدَّان. شيخ الحنفية بالعراق، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي خازم، وأبي سعيد البردعي، تفقه عليه أبو بكر الرازي، وغيره، وخرج له أصحاب أئمة، وكان إمامًا قانعًا متعففًا عابدًا صوامًا كبير القدر. توفي سنة أربعين وثلاث مائة، صنف «المختصر» و«الجامع الكبير» و«الجامع الصغير» وأودعها الفقه والحديث والآثار المخرّجة بأسانيده، وكتاب «الأشربة». قلادة النحر، (٣/ ١٠٩)، تاريخ بغداد (١٠/ ٣٥٢)، و سير أعلام النبلاء (١٥/ ٤٢٦)، و تاريخ الإسلام (٢٥/ ١٩٧)، و العبر (٢/ ٢٦١)، و مرآة الجنان (٢/ ٣٣٣)، و الجواهر المضيّة (٢/ ٤٩٣)، و تاج التراجم (ص ٢٠٠)، و شذرات الذهب (٤/ ٢٢٠).

(٣) (فأما) في النسخة (ب، ج).

(٤) **الشافعي**: (١٥٠ - ٢٠٤هـ = ٧٦٧ - ٨٢٠م) هو محمد بن إدريس الشافعيّ ولد في سنة مائة وخمسين وهي السنة التي توفّي فيها أبو حنيفة في غزة، وقيل في عسقلان، ثم أُخِذ إلىٰ مكة وهو ابن سنتين، مجدد الإسلام في القرن الثاني الهجري، وهو أيضًا أحد أئمّة أهل السنّة، وهو صاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلاميّ، يُعَدّ الشافعيّ مؤسّس علم أصول الفقه، وهو أول من وضع كتابا لأصول الفقه سماه الرسالة، ومن كتبه: «المسند»، و «أحكام القرآن» و «السنن» و «الرسالة»، تُوفّي بمصر سنة أربع ومائتين، وهو ابن أربع وخمسين سنة. ينظر في ترجمته: تذكرة الحفاظ، (١/ ٣٢٩)، والوفيات (١/ ٤٤٧)، وصفة الصفوة، (٢/ ١٤٠)، وتاريخ بغداد، (٢/ ٥٦ - ٧٣)، وحلية الأولياء، (٩/ ٦٣)، وطبقات الشافعية، (١/ ١٨٥)، والبداية والنهاية، (١٠/ ٢٥١)، الأعلام، الزركلي، (٦/ ٢٦، ٢٧).

الأهواء[١] إلا الخطابية[٢]، فإنهم يعتقدون حلّ الكذب»[٣]، وهذا تصريح بأنه لا يُكفّر أحد من أهل القبلة.

فهذه حكاية أقاويل العلماء في حكم مخالف الحق من أهل القبلة، فإذن حقيقة الخلاف فيما بينهم آيلة إلىٰ أن منهم من يكفر بالتأويل ومنهم من لا يكفر به، فلنذكر ما يحتج به كل واحد من الفريقين لقوله، ثم نذكر بعد ذلك المختار، فهذان مقامان:

المقام الأول: في ذكر ما يحتج به المنكرون لإكفار التأويل: ولهم في تقرير الإنكار له حجج ثلاث:

الحجة الأولىٰ: قولهم ليس معتمدنا في الإكفار إلا ما كان من جهته عَلَيْهِ السَّلَامُ

---

(١) (الاهوىٰ) في النسخة (ج).

(٢) **الخطابية**: أصحاب أبي الخطاب بن أبي زينب، طائفة من الروافض، وهم خمس فرق كلهم يزعمون أن الأيمة أنبياء محدثون ورسل الله وحججه علىٰ خلقه لا يزال منهم رسولان واحد ناطق والآخر صامت فالناطق محمد ﷺ والصامت علي بن أبي طالب فهم في الأرض اليوم طاعتهم مفترضة علىٰ جميع الخلق يعلمون ما كان وما هو كائن، وزعموا أن أبا الخطاب نبي وأن أولئك الرسل فرضوا عليهم طاعة أبي الخطاب وقالوا: الأيمة آلهة وقالوا: ولد الحسين أبناء الله وأحباؤه ثم قالوا ذلك في أنفسهم وتأولوا قول الله تعالىٰ: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» قالوا: فهم آدم ونحن ولده، وعبدوا أبا الخطاب وزعموا أنه إله، وزعموا أن جعفر بن محمد إلههم أيضاً إلا أن أبا الخطاب أعظم منه وأعظم من علي، وخرج أبو الخطاب علىٰ أبي جعفر فقتله عيسىٰ بن موسىٰ في سبخة الكوفة، وهم يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم. مقالات الإسلاميين، الأشعري، (١/ ١٠)، والملل والنحل، (١/ ١٧٩)، والفصل في الملل والنحل، (٤/ ١٤٢)، والفرق بين الفرق (١١)، الكافي شرح البزودي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السِّغْنَاقي، تحقيق د. فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، (٣/ ١٣١١).

(٣) راجع: أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيىٰ السنيكي، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ، (١/ ٢١٩)، (٤/ ٣٥٣)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، (٢/ ٦٣٤)، روضة الطالبين، للامام أبي زكريا يحيىٰ بن شرف النووي الدمشقي، تحقيق: الشيخ عادل. أحمد عبد الموجود الشيخ علىٰ محمد معرض، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، (١/ ٤٩٥).

قـولًا وفعلًا والمعلوم ضرورة من حالـه صلىٰ الله عليه وآله[1] أنه لم يُكفّر إلا عبدة الأوثان والأصنام واليهود والنصارىٰ ومن جرىٰ مجراهم في مخالفة ملة الإسـلام وإنـكار الشـريعة، وإذا كان الأمـر كما قلناه وجـب أن يكون الحـال في أهل القبلة مخالفًـا لحـال غيرهم من سـائر الأديان، وليس ذلـك[2] إلا[3] لأن هـؤلاء يجري عليهم الكفر ويعاملون به بخلاف أهل القبلة، وهذا هو مطلوبنا.

الحجـة الثانية: قولـه عَلَيْهِ السَّلَامُ: {**أُمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسـابهم علىٰ الله**}[4]، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: {**من صلىٰ إلىٰ قبلتنا وأكل من ذبحيتنا، فله ما لنا وعليه ما علينا**}[5]، وهذا نـص صريح في ترك الإكفار بالتأويل، لأن ظاهر هذين[6] الخبرين أن من قال لا إله إلا الله، وصلىٰ إلىٰ القبلة، وأكل من الذبيحة، فهو محكوم عليه بالإسلام ودخل في جملة المسلمين، وانحاز عن حرب الكفر وأهله.

الحجـة الثالثة: المعلوم ضرورة من حال العلمـاء في جميع الأمصار عصرًا بعد عصر منذ نشـأ الخـلاف بين الأمة من لـدن التابعين إلىٰ يومنا هـذا، أنهم لم يزالوا

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ). (٢) +(إلا) في النسخة (ج).

(٣) (الىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٤) أخرجه من طرق البخاري كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلىٰ الإسلام والنبوة (٢٩٤٦)، ومسـلم (٢١)، وأبـو داود (٢٦٤٠)، والترمـذي (٢٦٠٦)، والنسـائي (٣٩٧١)، وابـن ماجه (٣٩٢٧)، وأحمد (١٠٨٢٢).

(٥) أخرجـه البخـاري (٩٥٥) و(٩٨٣)، ومسـلم (١٩٦١)، والنسـائي (١٥٨١) و(٤٣٩٥) مـن طريـق منصـور بن المعتمر، بـه. وأخرجـه بنحـوه البخـاري (٩٦٥) و(٩٦٨) و(٩٧٦) و(٥٥٤٥) و(٥٥٦٠)، ومسـلم (١٩٦١)، والنسـائي (١٥٦٣) من طريق زبيـد اليامىٰ، والبخاري (٥٥٦٣)، ومسـلم (١٩٦١)، مـن طريـق فراس بن يحيىٰ، ومسـلم (١٩٦١) من طريـق داود بن أبي هنـد، و(١٩٦١) من طريق عاصم الأحول، أربعتهم عن عامر الشـعبي، به. وأخرجه بنحوه كذلك البخاري (٥٥٥٧)، ومسـلم (١٩٦١) من طريق أبي جُحيفة، عن البراء. وهو في مسند أحمد (١٨٤٨١)، وصحيح ابن حبان (٥٩٠٦) و(٥٩١١)..

(٦) (هاذين) في النسخة (ب، ج).

يحكمون بشهادة أهل الأهواء ويقبلونها لهم، وعليهم في جميع الأحكام ويصدرون الأقضية بشهاداتهم وأخبارهم، وهذا متظاهر فيما بين العلماء في كل عصر، وفي هذا دلالة علىٰ منعهم الإكفار بالتأويل.

فهذا أقوىٰ ما يعتمده من أنكر الكفر بالتأويل.

فأما القائلون بكفر التأويل فقد أوردوا أدلة علىٰ ذلك، وقد ذكرناها في صدر الفصل الثاني، ونزيد هاهنا:

وهو أن المتأول إذا كانت البراهين[١] في حقه ظاهره بيّنة، والتنبيهات كثيرة علىٰ فساد مذهبه، وبطلان بدعته، ولم ينتبه[٢] لها، ولا أنصف في قبولها، ولم يراجع النظر الصحيح الدال علىٰ فساد عقيدته[٣]، بل أصرّ علىٰ بدعته وضلالته، فإنه يجري -إذا كان الحال ما ذكرناه- مجرىٰ المعاند الجاحد، فلا ينفعه التأويل ولا يحجزه عن الإكفار.

فهذه زُبدة ما عوّل عليه الفريقان، من ينكر الكفر بالتأويل ومن يقبله.

فإن قال قائل: ما رأيكم في كفر الفلاسفة الإسلاميين الذين دانوا بالإسلام وأقروا بالنبوة، والتزموا بأحكام هذه الشريعة، كأبي نصر الفارابي وأبي عليّ بن سينا، وطبقتهما من متأخري الفلاسفة، هل تعدونهم من كفار التأويل لأجل التزامهم بهذه الشريعة وصلاتهم إلىٰ القبلة، ويكونون داخلين في الخلاف؟ أو تعدونهم في جملة كفار التصريح كالأوائل منهم والملاحدة، ويخرجون عن الخلاف في كفار أهل القبلة وإكفار التأويل؟

فالجواب: أن الفلاسفة فريقان:

فالفريق الأول: هم الأوائل منهم والمتقدمون من علمائهم وهم اليونانيون

(١) (البراهرين) في النسخة (ب). (٢) (ينته) في النسخة (ج).
(٣) (عدته) في النسخة (ب).

وهم عدد كبير وخلق عظيم نحو: إنكسمانس[١] وأنكساغورس، وفيثاغورث[٢]، وبطليموس، وطيماوس[٣]، وأرسطاطاليس وغيرهم من القدماء، ولا خلاف في كفر هؤلاء لأقوالهم المنكرة في الله تعالىٰ وفي صفاته، وأحكام الآخرة، وقد قدمنا حكاية أقوالهم ومذاهبهم في الإلهيات[٤] ورددنا عليهم ما زعموه.

الفريق الثاني: وهم المتأخرون منهم الذين تلبسوا بالإسلام ودانوا بزعمهم بالشريعة كالفارابي وابن سينا، ولا شك أيضًا في كفر هذين ومن تابعهما علىٰ هذه الحاصلة، فإن زيغهم لا يخفىٰ وإلحادهم في الدين لا يُدفع، ولا يسع أن بَعُد كفرهم في التأويل لبعدهم عن الدين، وانسلالهم عن حزب المسلمين، وقولهم في الإلهيات[٥] وأحوال الأخرة بما لا يقوله مسلم، ولا تفوه به من وقر الإسلام في صدره.

وكيف يُعدّ كفرهم في التأويل وعمدة المتأول هو أنه أخذ تأويله من ظاهر الكتاب أو ظاهر السُنَّة أو شُبهة العقل كما نرىٰ فرق أهل القبلة يصنعون في تأويلاتهم، وهذه البدعة التي أخذها الفلاسفة واعتقدوها لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قاد إليها عقل، كالقول: بقِدم العالَم، والقول: بإيجاب ذات الله تعالىٰ لهذه العقول، والنفوس الفلكية، والقول: بأن الله تعالىٰ لا يعلم شيئًا من الجزئيات، والقول بإنكار البعث وحشر الأجساد، وإنكار أحكام الآخرة علىٰ الحد الذي جاءت به الرسل ونطقت به الشريعة.

فحصل من مجموع ما ذكرنا ها هنا أن إكفار هؤلاء الفلاسفة لا يُعدّ في التأويل، وأن كفرهم مما لا يقع فيه خلاف بين أهل الإسلام.

---

(١) (انكشامانس) في النسخة (أ، ج)، (انكثامانيس) في (ب).

(٢) (وفيوثاغورس) في النسخة (أ، ب، ج). (٣) (وطيماووس) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (الالاهيات) في النسخة (أ، ب)، (الاهيات) في (ج).

(٥) (الالاهيات) في النسخة (أ، ب، ج).

المقام الثاني: في تقرير ما نختاره في كفر التأويل:

والذي نختاره في من يكفر في أهل التأويل ومن لا يكفر[١]، تفصيل نشير إليه:

وتقريره: هو أن صحة الدين والإسلام مبنية ومتوقفة علىٰ معرفة أصلين:

الأصل الأول: منهما ما يتعلق بذات الله وصفاته.

والأصل الثاني: ما يتعلق بصدق صاحب الشريعة. فإذن صحة الإسلام متوقفة علىٰ معرفة هذين الأصلين[٢]، والتصديق[٣] بهما، والكفر أيضًا لا ينفك في أعمر أحواله وأكثرها عن أن يكون متعلقًا بهما، وإذا كان الأمر كما حققناه.

فنقول: كل مقالة مؤدية إلىٰ بطلان هذين[٤] الأصلين اللذين ذكرناهما: الاعتراف بالله والتصديق لصاحب الشريعة، فلا شك في تعلّق الإكفار به، كمقالة أصحاب السفسطة، والمعطلة، والملاحدة، والدهرية، وغيرهم من الزنادقة، وهكذا القول: في ما[٥] كان من المقالات مؤديًا إلىٰ بطلان أحدهما، كان كفر أيضًا.

فكل ما كان [من المقالات][٦] مؤديًا إلىٰ تطرق الخلل في الذات نفسها، وفي صفاتها، كنفي الاختيار عن ذاته تعالىٰ، وكونه تعالىٰ غير عالِمًا بالجزئيات كما زعمه[٧] الفلاسفة، فكل هذه الأمور مما يُعدّ في الكفر. وما كان مؤديًا إلىٰ[٨] تطرق الخلل في صدق صاحب الشريعة فهو كفر أيضًا، وهذا نحو مقالة البراهمة، وإنكار الحشر[٩] وإبطال أحوال المعاد الآخروي علىٰ الحد الذي جاء به الرسل صلوات الله عليهم، فلا شك في كون هذه الأشياء كفرًا، لأن المنكر لها ليس مصدقًا بصاحب الشريعة، ولا معترفًا به، فهذا هو الذي يتعلق به الإكفار.

---

(١) -(لا يكفر) في النسخة (ب، ج).
(٢) +(بهما) في النسخة (ب).
(٣) (فالتصديق) في النسخة (ج).
(٤) (هاذين) في النسخة (ب).
(٥) (فيما) في النسخة (أ).
(٦) -(من المقالات) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) (زعمت) في النسخة (ج).
(٨) (للىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٩) (الحر) في النسخة (ب).

فأما ما وراء هذين الأصلين من تفاصيل المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل القبلة مما لا يكون مؤديًا إلىٰ[1] بطلان أحد هذين الأصلين، كخلافهم في تفصيل أحوال القادرية والعالِمية وغيرهما من الصفات نحو كونها أحكامًا أو صفات، أو سلوبًا أو ذواتًا[2] بعد[3] الإقرار[4] بجملتها، والتصديق بحقائقها. وهكذا القول في خلافهم في النبوة، وتفاصيل مسائلهما لا تصير بعد الاعتراف بالنبي والإقرار بصدقه.

نعم إن وقع الاعتراف بصحة هذين الأصلين والتصديق بهما ثم قام دليل خاص علىٰ كفر بعض أهل[5] التأويل وجب القول بإكفاره كما قلناه في كفر المشبّهة، وإن لم يقم دليل خاص علىٰ كفره بعد اعترافه بصحة هذين الأصلين؛ فلا وجه للإكفار والبرهان القاطع علىٰ صحة ما قلناه مسلكان.

المسلك الأول منهما: أنَّا نقول: المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أهل القبلة مثل أن يقال: إن حقيقة ذاته تعالىٰ هل هي معلومة للبشر أم لا؟ وهل له في ذاته صفة خاصة أم لا؟ وهل له بكونه قادرًا أو عالِمًا حالتان زائدتان علىٰ ذاته علىٰ القادرية والعالِمية إلىٰ غير ذلك من الصفات المختصة بذاته؟ وهل هو تعالىٰ مرئي أو غير مرئي؟ أو مُريدًا أو غير مُريد؟ وهل يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد أم لا؟ إلىٰ غير ذلك من المسائل الدينية التي وقع فيها الخلاف بين[6] أهل القبلة؟ وزعم كل واحد منهم أن الحق في جانبه، وأن ما عليه مخالفه هو الباطل.

فنقول: ليس يخلو حال هذه المسائل إما أن تكون صحة الإسلام متوقفة علىٰ معرفة الحق فيها أو لا تتوقف.

والأول: باطل، لأن صحة الإسلام لو كانت متوقفة علىٰ معرفة الحق من هذه المسائل لكان الواجب علىٰ صاحب الشريعة أن يكشفها للخلق كشفًا ظاهرًا،

(١) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٢) (دوا) في النسخة (ج).
(٣) (بغير) في النسخة (ب).
(٤) (الامرار) في النسخة (ب).
(٥) -(أهل) في النسخة (ب، ج).
(٦) (من) في النسخة (ج).

ويطالبهم بمعرفة حقائقها، كما يطالبهم بمعرفة صدقه وقبول قوله، فلما علمنا بالضرورة أنه لم يطالبهم بتحصيل هذه المسائل ولا أوضح لهم أدلتها، بل ما جرىٰ من حديث هذه المسائل في زمانه ولا زمن أحد من الصحابة والتابعين قليل ولا كثير، عرفنا أن صحة الإسلام والدين لا تتوقف علىٰ معرفة شيء من هذه المسائل.

والثاني: هو الحق، وهو أن صحة الإسلام لا تتوقف علىٰ معرفة شيء من هذه المسائل، وإذا كان الأمر كما ذكرنا[١] لم يكن الجهل بها وبتفاصيل القول فيها مخلًا بصحة الدين والإسلام، وحقيقتهما، وهذا هو مطلوبنا، والحمد لله.

لا يقال: كما أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ[٢] ما كان يتكلم معهم بهذه المسائل، ولا يطالبهم بصحتها، فهكذا لم يتكلم معهم في حدوث العالَم وإثبات الصانع والعلم بدلالة المعجز علىٰ صدق من ظهر عليه، فكان يلزم ألا يكون الإنكار لهذه المسائل كفرًا، وهذا محال.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن[٣] الفرق بين الأمرين ظاهر.

وبيانه: أن أدلة هذه الأصول ظاهرة جلية[٤]، يعرفها أصحاب الجمل[٥] ويتحققونها، والعلم بها ضروري علىٰ الجملة، فإن من دخل بستانًا ورأىٰ[٦] فيه عنقودًا من[٧] عنب، فإنه يضطر إلىٰ أنه لا بد له من مُحدِث وفاعل، وهكذا القول في دلالة المعجز علىٰ صدق من ظهر عليه، فإنها ضرورية أيضًا.

فثبت أن العلم بهذه الأمور ضروري، وإنما طال الكلام في هذه المسائل من أجل دفع الشكوك والشبهات التي لفقها المبطلون.

---

(١) ([redacted]) في النسخة (أ، ب)، (الأمر هكذا) في (ج).
(٢) (الللم) في النسخة (ج).
(٣) (نان) في النسخة (ب، ج).
(٤) (عليه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الحمل) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (ورا) في النسخة (ب، ج).
(٧) (فر) في النسخة (ب، ج).

فأما المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل القبلة فليست في الظهور والجلاء مثل هذه الأصول التي ذكرنا، ولهذا نرىٰ المسائل التي وقع فيها الخلاف[١] بين أهل القبلة يشتمل عليها الكتاب والسُنَّة، فكل واحد من المخالفين يدّعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولىٰ من التأويل الذي يطابق مذهب خصمه، وإذا كان الأمر كما حققناه، ظهر الفرق بين الصورتين.

المسلك الثاني: أنَّا نعلم بالضرورة أنه إذا جاء الأعرابي وأقر من نفسه بالشهادتين فإنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لا يتمالك في الحكم بإسلامه وموالاته، فلو توقف صحة الإيمان علىٰ معرفة هذه المسائل لكان الواجب علىٰ الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ألا يحكم بإيمانه مطلقًا إلا بعد إعلامه بهذه المسائل، وتفهيمه له، وتعريفه بطريق الحق في تحصيلها.

لا يقال: لعله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان يعلم مِن حال مَن جاء مسلمًا مقرًا بالشهادتين إحاطته بمذهب الحق من هذه المسائل، فلهذا لم يكن يباحثهم في هذه المسائل.

لأنَّا نقول: هذه مكابرة، لأن مَن قال: إن كل الأعراب الذين[٢] جاءوا إلىٰ النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[٣] للإسلام كانوا يعلمون أنه تعالىٰ[٤] عالِم لذاته، لا بالعلم[٥] وأنه مختص بصفة لذاته وأنه غير مرئي، وأنه ليس بجسم، ولا في مكان ولا في جهة، وأنه غير فاعل لأفعال العباد، فقد كابر عقله وتكلم بما يُعلم فساده بالضرورة.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن المسائل التي وقع [فيها][٦] الخلاف بين أهل القبلة[٧]؛ ما كان منها مُبطلًا لمعرفة الله وصفاته، ومعرفة صدق صاحب الشريعة فهو كفر، وما كان منها ليس مُبطلًا لما ذكرناه فإنه لا يقع به إكفار.

وقد قدمنا تقرير هذا كله، وبتمامه يتم الكلام في «القسم الثاني» من مقاصد الباب، ونشرع[٨] الآن الكلام في «القسم الثالث»، وبالله التوفيق.

---

(١) -(الخلاف) في النسخة (ب).
(٢) -(الذين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (صلىٰ الله عليه وآله وسلم) في النسخة (ج).
(٤) (تعال) في النسخة (ب).
(٥) (لاىا نعلم) في النسخة (ب)، (لا بعلم) في (ج).
(٦) -(فيها) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) +(فيها) في النسخة (ج).
(٨) (ونشرح) في النسخة (أ، ب، ج).

القسم الثالث
في لواحق الباب وتكملاته

اعلم أنَّا قد ذكرنا في هذا القسم الذي فرغنا منه لُباب القول في الإكفار، وخلاصة فوائده، وأشرنا فيه إلىٰ زُبدهِ ومحاسن فرائده، وضمّناه جملة كافية، ونبذة شافية في معرفة طرقه وأحكامه، وبقىٰ علينا منه بقايا لم يمكن إدراجها في قسم المقاصد لكونها أحق بأن تكون تتمة وتكملة له منها الكلام في الدار، ومنها الكلام في حكم المقام في البلد والانتقال عنه ومنها الكلام في كيفية المعاملة للكفار، فلهذا أفردنا الكلام عليها في هذا القسم، وقد اشتمل مقصودها علىٰ هذه الأمور الثلاثة، فلا جرم رتبنا الكلام عليها علىٰ فصول ثلاثة.



الفصل الأول
في بيان الدار وما يتعلق بها

اعلم أن الكلام في الدار واسع، وله شُعب وتفاريق كثيرة، ولكنا نشير ها هنا إلىٰ المهم من مسائلها، ونذكر ما لا مندوحة لنا عن ذكره، وقد اختلف الخائضون فيما يثبتونه من الدُور بعد الاتفاق علىٰ ثبوت دار الإسلام ودار الكفر، فأثبت بعضهم دار فسق، وأثبت بعضهم دار وقف، ومنهم من أنكر دار الوقف ودار الفسق، ونحن نذكر الكلام في كل واحد من هذه الدُور، ونظهر الوجه المختار، ونكشف الغطاء بعون الله.

۞ المسألة الأولىٰ: في معرفة دار الكفر ودار الإسلام:

وفيها مطالب:

المطلب الأول: في معنى وصفنا للدار بأنها دار كفر وإسلام:

اعلم أنه متىٰ كان لأهل الدار صفة يتبعها حكم شرعي، لكن هذه الصفة مختلف[1] عليها، فربما كانت هذه الصفة يتبعها حكم الإسلام، فيقال: إنها دار إسلام، وربما يتبعها حكم الكفر فتوصف بأنها دار كفر، وربما لا تختص[2] بواحد منهما فلا توصف بأنها دار كفر ولا دار إسلام.

فإذا تمهد ما قلناه: فمعنىٰ وصفنا للدار بكونها دار كفر وإسلام هو: «أن يحصل المقيم فيها علىٰ صفة لأجلها ثبتت لهم أحكام شرعية علىٰ العموم بغالب الظن»، فهذا العقد قد اشتمل علىٰ هذه الروابط الأربع، فلا بد من تفسيرها.

الرابطة الأولىٰ: وهي قولنا: «أن يحصل المقيمون فيها علىٰ صفة»: ومعنىٰ ذلك ما يوجد المقيم فيها بإظهاره كما سنقرره في بيان الصفة التي لأجلها تكون

---

(١) (مختلفة) في النسخة (ب، ج). (٢) (محض) في النسخة (ب).

الدار كفر أو إسلام[١]، لأن الاعتبار في ذلك هو بالمقيمين[٢] في الدار، وما يؤخذون بإظهاره فيها لا بنفس الدار والبقعة، فإن ذلك لا عبرة به، ولا تعويل عليه، ولهذا فإنه لو انتقل جميع المقيمين في الدار، لكان لا معنىٰ لوصفنا لها بكونها دار كفر أو إسلام لعدم المقيمين بها، فظهر بما حققناه أنه لا عبرة بالبقعة.

الرابطة الثانية: وهي قولنا: «ثبتت لهم أحكام شرعية» فنحترز بذلك عن ثبوت الأحكام العقلية، نحو المرض والصحة، والغنىٰ[٣] والفقر، فلا نظر إلىٰ ثبوت هذه الأحكام في كون الدار دار كفر أو[٤] إسلام، وإنما الغرض هو ثبوت الأحكام الشرعية من المناكحة والموارثة والدفن في المقابر والموالاة والمعاداة، والصلاة خلفه وعليه إذا مات، والذبيحة وغير ذلك من الأحكام الشرعية الكفرية والإسلامية تجري علىٰ نحو هذا الاعتبار.

الرابطة الثالثة: وهي قولنا: «علىٰ العموم»، فنحترز بذلك عن الأحاد، والأشخاص المعينة، فإنه لا عبرة بهم في كون الدار كفر أو إسلام، وإنما الاعتبار بما يثبت للجملة دون الأحاد والأفراد، لأنه ما من شخص إلا ويُقدّر موته وغيبته، وحكم الدار ثابت لا يتغير علىٰ حال، وهذا من أقوىٰ الأمارات علىٰ[٥] ألا اعتبار[٦] فيها شخص معين، وإنما التعويل علىٰ ما يثبت للجملة.

الرابطة الرابعة: وهي قولنا: «بغالب[٧] الظن»، لأن حصول المقيمين في الدار علىٰ هذه الصفة، هي أمارة بصحة إجراء هذه الأحكام الشرعية علىٰ من هو فيها، وليس الغرض هو القطع علىٰ حصول هذه الصفة لأهل الدار، لأن ذلك لا يمكن القطع به، وإنما يكون الطريق إليه هو غلبة الظن بحصول هذه الصفة، ليصح إجراء

---

(١) (كفرًا واسلام) في النسخة (ب، ج).

(٢) (بالقيمين) في النسخة (ج).

(٣) (والغنا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (و) في النسخة (ب، ج).

(٥) +(عدم) في النسخة (ج).

(٦) (علىٰ الاعتبار) في النسخة (ب، ج).

(٧) (لغالب) في النسخة (ب).

هـذه الأحـكام عليهم، كمـا أن من ظهـر منه الإقرار بالشـهادتين، فـإن ذلك أمارة ظاهرة علىٰ كونه مسـلمًا، ومـن ظهر عليه أمارة الكفر كالإقـرار بالجحود وإظهار زي اليهوديـة والنصرانية حكمنـا بكونه كافرًا بغلبة الظن دون القطع، فهكذا الحال إذا طلبنـا حصـول هذه الصفـة في حق المقيميـن في هذه الدار، أجرينـا عليهم هذه الأحكام الشرعية.

فـإذا عرفت هذا فنقول: متـىٰ كانت الدار بهذه الصفة التـي ذكرناها ووصفناها بكونها دار كفر أو إسـلام، ومتىٰ لم تكن بهذه الصفـة فلا معنىٰ لوصفنا لها بكونها دار كفر أو[1] إسـلام، فكل من كان نظره في إثبات دار للكفر أو للإسـلام مقصورًا علـىٰ هـذا القـدر فهـو صحيح، وكل مـن انحـرف نظره عمـا ذكرناه فهـو خارج عن المقصود.

واعلـم أن الحكم إذا تعلّق بأمارة، فغير ممتنع تقديم أمارة علىٰ أمارة، وهذا مما يشهد له العقل والشرع، فإن لقوة الأمارات وتغليب بعضها علىٰ بعض خطأً في بناء الأحكام العقلية والشرعية عليها، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يمتنع في الحكم الذي عقلنـاه بأهل الـدار أن يكون تابعًا للصفـة التي تبين بها الدار عـن غيرها، ونجعلها أمارة في ثبوته إذا لـم يكن هناك من الأمارات ما يكون أولىٰ بالتقديم، لأن ذلك كله موقـوف علىٰ الدلالة، فلذلـك لم نجعل للدار حكمًا فيمـن علمنا حاله، بل يكون حاله أخص[2] من حكم الدار وأبلغ، لما كان أقوىٰ منها وأظهر.

وبيانـه: هـو أن أمارات الأعيـان أقوىٰ من أمـارات الجملة وأظهـر، فلهذا كان التعويـل علـىٰ ما يُعلم مَن حاله مِن كفر أو إسـلام أولىٰ من حكـم الدار، ولم يكن حكـم الدار عليه تعويل إلا بشـرط عدم حكم العين، وظهر بمـا حققناه بيان معنىٰ وصفنا للدار بكونها دار كفر أو إسلام.

---

(١) -(كفر أو) في النسخة (ب، ج).

(٢) (احضر) في النسخة (ب، ج).

لا يقال: إن هذا الذي ذكرتموه بيان المذهب، وتقرير للدعوىٰ من غير إشارة فيه إلىٰ دلالة، فما برهانكم عليه؟ فمن حقكم أن تقيموا دلالة ليتم ما ذكرتموه.

لأنَّا نقول: إنَّا لا نعني بكون الدار دار كفر أو إسلام إلا ما حققناه، فمن ساعدنا عليه فهو المطلوب، ومن خالفنا في ذلك وأثبت أمرًا سواه فنحن لا ننازعه فيما قاله، ولكنه يكون بمعزل عما أردناه، لأن المقصود بوصفنا لها بكونها دار كفر أو إسلام هو الحكم علىٰ مجهول العين بحكمها في كفر أو إسلام، وليس يحصل هذا الغرض بتمامه وكماله إلا بالأمور التي اعتبرناها، فلهذا كان اجتماع تلك الروابط أصلًا في معنىٰ وصفنا للدار بكونها دار كفر أو إسلام من غير تعريج علىٰ أمر سوىٰ[1] هذا.

المطلب الثاني: في بيان الصفة التي لأجلها كانت الدار دار كفر أو إسلام:

وفيه الشأن كله، فلنذكر خلاف الناس في ذلك، ثم نذكر المختار، فهذان مقامان:

المقام الأول: في ذكر الخلاف وتحقيقه:

فنقول اضطرب رأي العلماء في الأمر الذي تصير به الدار دار كفر أو إسلام، واختلف الناس فيه اختلافًا شديدًا، وحاصل خلافهم راجع إلىٰ ستة أقوال:

أحدها: قول من اعتبر الكثرة[2]: فمتىٰ كان الأكثر من أهل الدار علىٰ دين الكفر تأويلًا كان أو تصريحًا؛ فهي دار كفر، ومتىٰ كان الأكثر فيها علىٰ دين الإسلام فهي دار إسلام. ثم اختلف القائلون بالكثرة، فمنهم من اعتبر مع الكثرة الغلبة، ومنهم من لم يراعِ في ذلك إلا الكثرة لا غير؛ من غير أمر وراءها.

وثانيها: قول من اعتبر زوال التقية: فمتىٰ كان أهل الحق علىٰ تقية من السلطان، وكان لهم قهر واستيلاء فيما يظهرونه من دينهم في التوحيد والعدل، فحينئذ تكون

---

(١) (سوا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (الكسره) في النسخة (ب، ج).

الـدار دار كفـر، ومتىٰ لـم يكونـوا في تقيـة ممـا يظهرونه في التوحيـد والعدل، فالدار دار إسلام.

وثالثهـا: قول المتصوفة الذين تشـددوا في ذلك: وهـو أن كل دار يظهر فيها نوع من أنواع الكفر من غير إنكار ولا قمع فلا شـك عندهم في كونها دار كفر، وسـواء كانت تلك الخصلة الكفرية تأويلًا أو تصريحًا، فعلىٰ هذا لا فرق عندهم بين ظهور الجبر والتشبيه من غير إنكار ولا قمع، وبين ظهور الإلحاد[1] في أن كل واحد منهما علىٰ هذه الصورة تكون به[2] الدار دار كفر، وكأن هؤلاء لم يعتبروا كونها دار كفر؛ إلا ظهور الخصلة من غير إنكار، ولم يلتفتوا إلىٰ الغلبة والتقية كما اعتبره غيرهم.

ورابعهـا: قول الخوارج: وهو أن كل دار يظهر فيها الحكم بغير ما أنزل الله فهي دار كفر إلا الإباضية منهم والبيهسـية[3]، فإنهم لم يجعلوا هذه الدار دار كفر، وإنما جعلوهـا دار توحيد وليسـت دار إيمان. وأما البيهسـية: فإنهـم يجعلون الحكم في الدار للإمام والسـلطان، ويزعمون أن الإمام إذا كفر كفرت الرعية، وإن لم يعلموا بكفره، وتكون الدار دار كفر.

وخامسـها: قول الأكثر مـن الفقهاء: وهو أن الاعتبار في كـون الدار دار كفر هو مما يظهر فيها من الإلحاد[4] والشـرك دون المذاهب التي يقع فيها الإكفار كالجبر والتشـبيه، وهكذا الحال في دار الإسـلام، فإن الاعتبار فيها بما يظهر من الشهادتين وإقام الصلاة وغيرها من شعائر الدين والإسلام.

---

(١) (الايحاد) في النسخة (ب).

(٢) (الصورة بكونه) في النسخة (ب)، (الصورة بكون) في (ج).

(٣) البيهسـية: من فرق الخوارج، وهم أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر، وهو أحد بني سـعد بن ضبيعة، وقد كان الحجـاج طلبـه أيـام الوليد فهرب إلىٰ المدينة. فطلبـه بها عثمان بن حيان المزني فظفر به وحبسـه، وكان يسـامره إلىٰ أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ثم يقتله، ففعل به ذلك. الملل والنحل، (١/ ١٢٥)، الفرق بين الفرق، (٧٠)، الفصل في الملل والنحل، (٤/ ١٤٥)، مقالات الإسلاميين، (١/ ١١٣).

(٤) (الاىحاد) في النسخة (ب).

وسادسها: قول الأكثر من أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة: وهو أن المعتبر فيما به تصير الدار دار كفر أو إسلام هو بما يظهر في الدار ويُوجِد المقيم فيها، فإذا كانت الدار بحيث يظهر فيها الشهادتان ظهورًا لا يمكن المقام فيها إلا بإظهارهما أو يكون من مظهرهما علىٰ ذمّة أو جوار، ولم يوجد المقيم فيها بإظهار خصلة من خصال الكفر، فإن الدار إذا كانت علىٰ هذه فإنها دار إسلام، ويحكم لها بحكم الإسلام.

فإن المعتبر في كونها دار إسلام علىٰ ما قالوه أمران:

أحدهما: ظهور الشهادتين أو ما يكون بدلًا عنهما من التزام الذمة والجوار من مُظهرهما.

وثانيهما: ألا يوجد بإظهار خصلة من خصال الكفر وإن كانت الدار بحيث لا يظهر فيها الشهادتان، ويوجد المقيم فيها بإظهار خصلة من خصال الكفر سواء كان تأويلًا أو تصريحًا أو يكون من مظهرها علىٰ ذمة أو جوار، فالدار دار كفر.

فإذن المعتبر في كونها دار كفر علىٰ ما قالوه أمران:

أحدهما: ألا يظهر الشهادتان.

وثانيهما: أن يوجد بإظهار أحد الخصال الكفرية من الجبر أو التشبيه أو غيرهما، أو يكون من مظهرهما علىٰ ذمة أو جوار، ولا معتبر عندهم بما يكون عليه أهل الدار من المذاهب المختلفة، إذا كان حال الدار ما ذكرناه[1] من حصولها علىٰ هذه الصفة ولا عبرة عندهم بأنواع الكفر واختلافها إذا كان المقيم لا يمكنه المقام فيها إلا بإظهارها أو يكون من مظهرهما علىٰ ذمة أو جوار، سواء كانت الخصلة شركًا أو جحودًا أو جبرًا أو تشبيهًا.

فهذه خلاصة مذاهب الزيدية والمعتزلة في الأمر الذي يكون لأجله الدار دار كفر أو إسلام، وملخص كلامهم فيه، وبالله التوفيق.

---

(١) (ذكرنا) في النسخة (ب، ج).

المقام الثاني: في تقرير الوجه المختار من هذه الأقاويل:

والذي نختاره في الصفة التي تكون بها الدار دار إسلام هو ما ذكره السيد المؤيد بالله، ومحصوله: هو أن كل موضع تظهر فيه الشهادتان وتقام فيه الصلاة فإنه دار إسلام ويحكم على من فيه بأحكام المسلمين، وسواء ظهر في ذلك الموضع خصلة من خصال الكفر كالجبر والتشبيه أو لم تظهر؛ بعد ظهور ما ذكرنا من الشهادتين وإقام الصلاة، فإنه لا يُغيّر حكم الدار، وكل موضع لا يظهر فيه الشهادتان ولا تقام فيه الصلاة، فإنه يكون دار كفر، ويحكم على من فيه بالأحكام الكفرية.

فهذا تقرير ما نختاره في الدار، ويدل على ما قلناه مسالك:

المسلك الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وهذا الخطاب للمؤمنين، والضمير للكفار من أهل الحرب.

ووجه الاستدلال بالآية: هو أن الله تعالى أوجب قتالهم بشرطين:

أحدهما: ألا تقع فتنة لأحد عن دينه.

وثانيهما[١]: أن تكون العبادة خالصة لله تعالى وحده من غير مشاركة له فيها من صنم أو وثن أو غير ذلك من سائر الأمور المعبودة من دون الله تعالى.

وإذا كان الأمر كما قلناه: فنقول: متى ظهرت الشهادتان وأقيمت الصلاة في الدار، فقد زال هذان الشرطان، فيجب ترك قتلهم وقتالهم، وإذا بطل قتلهم وقتالهم بما ذكرنا، بطل أحكام الحرب، وإذا بطلت الأحكام الحربية فلا معنى لكون الدار دار حرب، وهذا هو مطلوبنا.

المسلك الثاني: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ[٢] فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾، **وتوجيه الاستدلال بهذه الآية** هو أن الله تعالى أمر بالكف[٣] عن قتلهم

(١) -(ثانيهما) في النسخة (ب، ج). (٢) - ﴿وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (بالكفر) في النسخة (ب).

وأخـذ أموالهم وإنزال سـائر أنواع العذاب والنكال بهم بشـرطين: **أحدهما**: التزام التوبـة. **وثانيهما**: إقامة الصلاة، وهذا ظاهر في الآية، ولم يعتبر في الكف عنهم أمرًا سواهما، فمتىٰ حصل هذان الشرطان وجب الكف عنهم، وسقوط جميع الأحكام الحربية عنهم، ومتىٰ لم يحصلا[1]، فلا وجه للكف عنهم، وإذا سقطت عنهم جميع أحـكام الحرب فلا وجـه لكون بقعتهم وحطَتِهم دار حـرب ودار كفر، وفي هذا ما نريده من بطلان كون البقعة دار حرب مع ظهور الشهادتين وإقام الصلاة، ووجب القضاء بكون هذه البقعة دار إسلام باعتبار ما ذكرنا.

المسلك الثالث: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{أُمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم علىٰ الله}**[2].

ووجه الاسـتدلال بهـذا الخبر: هو أن ظاهـره يدل علىٰ أن الإقرار بالشـهادتين موجـب لحقن[3] الدم وعصمة المال عن الأخذ، ولم يشـترط[4] أمرًا آخر، وهذان الحكمـان همـا من الأحـكام الإسـلامية، وإذا وجـب ثبوتهما وجب ثبوت سـائر الأحكام، وفي ذلك ما نريده.

لا يقـال: إن قولـه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الخـبر: **{أُمـرت أن أقاتـل النـاس}**، ثم قـال بعد ذلـك: **{إلا بحقها}**، فقوله: **{إلا بحقها}** كلام مجمل لا يُعلم المراد منه، فلا يصح الإحتجاج به لإجماله، إذ لا ظاهر له فيحمل عليه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أمـا أولًا: فلا نسـلم كونه مجملًا، فـإن العلماء في كل عصر لـم يزالوا يحتجون بظاهـره علـىٰ كم من مسـألة من المسـائل الاجتهادية الموجودة منـه في إثبات دار الكفر ودار الإسلام وغيرهما.

---

(١) (يحصل) في النسخة (ب، ج).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) (بحقن) في النسخة (ب).
(٤) (يشرط) في النسخة (ب).

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا كونه مجملًا، لكن قد علمنا بالإجماع أن المراد بقوله: **{إلا بحقها}** ما يعرض لمظهري الشهادتين من الأمور التي يستحق بها القتل، وهذا نحو القتل بالقصاص، والقتل بالحد، والقتل علىٰ جهة الدفع، فهذه الأمور كلها يجوز فيها القتل، ولكنها لا يتغير فيها حكم الإسلام.

فإذن القتل بالاستثناء في قوله: **{إلا بحقها}** إنما هو من أجل هذه الأمور، فإذن الإجمال إنما دخل في الخبر من أجل هذه الأمور، فلهذا افتقرت[1] إلىٰ بيان لا من أجل عصمة الدم بالإسلام، فهذا معلوم من ظاهر الخبر، فلهذا لم نحتاج إلىٰ بيان.

لا يقال: إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ جعل الإقرار بالشهادتين وإظهارهما موجبًا لحقن دمه، ولم يجعلهما مقتضيين لسائر الأحكام الإسلامية، فلهذا وجب ألا يكونا دلالة علىٰ ثبوت كون الدار دار إسلام عند ظهورهما.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه لا خلاف أن الأحكام الإسلامية كانت بمنزلة حقن الدم، فإذا كان صاحب الشريعة قد بيّن أن بإظهار الشهادتين يجب حقن دمه وجب مثله[2] في سائر الأحكام، فلهذا أوجبنا بظهورها ثبوت دار الإسلام لما حققناه.

المسلك الرابع: هو أن المعيار الصادق والفيصل الفارق فيما نحن فيه من تحقيق دار الكفر ودار الإسلام هو حال مكة والمدينة، فإن المعلوم من حال المدينة إظهار كلمتي الشهادة وإقام الصلاة فيها، وإظهار جميع المعالم الدينية، والمعلوم من حال مكة أنه لا يمكن فيها إظهار كلمتي الشهادة، ولا إقام الصلاة إلا علىٰ تقية وحال خُفية أو التزام جوار، فعلمنا بما عرفناه من حالهما أنه هو العلامة الظاهرة في كون الدار دار كفر أو إسلام هو ما ذكرناه من ظهور الشهادتين وإقام الصلاة وتركهما، فيجب أن يكون التعويل عليه.

فثبت بما ذكرنا: أن الصفة التي تكون بها الدار دار كفر أو إسلام هو ما حققناه.

---

(١) (افتقرب) في النسخة (ج).

(٢) -(وجب مثله) في النسخة (ب، ج).

واعلـم أن الفـرق بين مـا اعتبرناه ها هنا فيمـا تكون به الدار دار كفر أوإسـلام؛ وبيـن ما اعتبره شـيوخ المعتزلة وغيرهـم هو: أن ما اعتبرناه في كـون الدار دار كفر أو إسـلام: هو ظهور الشهادتين وإقام الصلاة أو تركهما فقط، من غير مراعاة لأمر وراءهما، وسـواء ظهر معهما جبر أو تشـبيه أو غير ذلك من الخصال الكفرية، فإن ذلك لا يغير حكمهما في كونها دار إسلام.

وأمـا المعتزلة: فإنهم عوّلوا علىٰ ما يوجد المقيم فيهـا، فإن أخذ بإظهار خصلة مـن خصال الكفر فالدار دار كفر سـواء ظهر فيها الشـهادتان أو لـم تظهر، وإن لم توجد خصلة من خصال الكفر، فالدار دار إيمان.

وعلىٰ الجملة: فالمعتبر عندنا بكونها دار إسـلام هو ظهور[(١)] الشـهادتين، أو يكـون مـن مظهرهما علىٰ ذمة أو جوار، والمعتـبر عندهم في دار الكفر هو إظهـار خصلـة من خصال الكفـر أو يكون مـن مظهرهما علىٰ ذمـة أو جوار كما حققناه.

فهذا ما يتحصل من الفرق بين المذهبين.

فأما الكلام علىٰ من اعتبر الكثرة في كون الدار دار كفر أو إسلام أو زوال التقية أو ظهـور ما يظهر في الدار كما يزعمـه المتصوفة أو ظهور الحكم فيها بعد ما أنزل الله كمـا يزعمـه الخوارج أو غيـر ذلك مـن المذاهب كمـا صدّرناه في أول المسـألة، فكلها باطلة.

والمعتمد في بطلانها ما نعلمه من حال مكة والمدينة فإنهما أصلان عظيمان فيما نحن بصدده، فيجـب اعتبار حالهما، والمعلوم ضرورة لكل من عرف حالهما أنها مخالفة لما اعتبروه من الكثرة وزوال التقية، فيجب أن يكون التعويل في كون الدار دار كفر أو إسلام علىٰ ما ذكرناه، وبالله التوفيق.

---

(١) (ظاهر) في النسخة (ب، ج).

المطلب الثالث: في بيان الفائدة بكون الدار دار كفر أو إسلام:

اعلم أنَّا قد ذكرنا من قبل أنه لا اعتبار بالبقعة والجهة في كون الدار دار كفر أو إسلام، وإنما الاعتبار بالمقيمين فيها، فكون الدار دار كفر أمارة لظهور الأحكام الكفرية وإجرائها علىٰ من فيها، وكون الدار دار إسلام هو أمارة لظهور الأحكام الإسلامية وإجرائها علىٰ من فيها.

فإذا عرفت هذا: فالفائدة بمعرفة[1] دار الكفر هو الحكم علىٰ مجهول العين بالأحكام الكفرية نحو تحريم المناكحة والموارثة والدفن في المقابر وغير ذلك من الأحكام الكفرية. والفائدة بمعرفة[2] دار الإسلام هو الحكم علىٰ مجهول العين بالأحكام الإسلامية نحو تحليل المناكحة ووجوب الموارثة وغيرهما من الأحكام الإسلامية، فمن لم يعلم حاله في نفسه، فأقوىٰ الأمارات في حقه هو حصوله في الدار، فلا جرم حكمنا عليه بحكمها كفر أو إسلام، ومن علم حاله في نفسه فحكم نفسه أقوىٰ من حكم الدار لأن[3] حكم الدار كالبدل عن حكم نفسه، فإذا علمنا حاله فلا وجه لحكم الدار، وقد قررنا فيما سلف أن تقديم أمارة علىٰ أمارة أمر يعوّل عليه في الأحكام العقلية والشرعية.

❁ تنبيه:

اعلم أنَّا وإن قلنا: إن الواجب اعتبار حال الإنسان في الحكم عليه بالكفر والإسلام، لكن[4] إنما يجب ذلك إذا كان هناك أمارة ظاهرة يمكن اعتبارها في كونه كافرًا أو مسلمًا، فيكون الحكم للأمارة والتعويل عليها، فأما إذا لم يكن ثمَّ أمارة فلا اعتبار به، وعلىٰ هذا الوجه لم يجرِ صاحب الشريعة أحكام الكفر علىٰ

---

(١) (معرفة) في النسخة (ب)، (فالفائدة من معرفة) في (ج).

(٢) (معرفة) في النسخة (ب)، (والفائدة من معرفة) في (ج).

(٣) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج). (٤) (ولكن) في النسخة (ب، ج).

المنافقين، لما لم يكن كفرهم من أجل أمارة ظاهرة، بل كان ذلك بتعريف من جهة الله تعالىٰ بحالهم، وإخباره لرسوله بذلك، فلو قدّرنا أن الإمام عرف ذلك من جهة الرسول صلىٰ الله عليه وآله وسلم[1] لم يكن ليحكم عليهم بالكفر، بل يجب عليه أن يحكم عليهم بما ظهر منهم من الإسلام، وتكون هذه المعرفة للإمام من جهة الرسول بمنزلة تعريف الله سبحانه لرسوله بحالهم، فإذا كان الله قد تعبّدنا في حقهم بحكم الإسلام وإن عَلِمَهم كفارًا لم يمتنع ذلك في الإمام أيضًا.

فهذا ما أردنا ذكره في معرفة دار الكفر ودار الإسلام وأحكامهما.

المسألة الثانية: في ذكر دار الفسق وما يتعلق بها:

اعلم أنَّا قد أوضحنا المراد بوصفنا للدار بكونها دار كفر، وأنه يلزمها أحكام شرعية لا توجد في غيرها، وإذا كان الأمر كما قلناه، فنقول: ذهب أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة إلىٰ أنه لا معنىٰ لوصفنا للدار بكونها دار فسق، لأنها لا تختص بحكم تفارق به دار الإسلام.

وحكىٰ عن الشيخ أبي علي الجبائي أنه أثبت للفسق دارًا إذا كانت مختصة بالمذاهب الفسقية، وهي البراءة من أمير المؤمنين ومعاداته[2] كدار[3] الخوارج، وزعم أن فائدتها الحكم علىٰ مجهول العين فيها بالفسق كما قلناه في دار الكفر، فأما ما يتعلق بأفعال الخوارج الفسقية فلم يقل: بأن الدار تصير دار فسق لأجلها، وحكىٰ عن جعفر بن مبشر أنه جعل الدار دار فسق إذا ظهر فيها المنكرات وسائر الفسوق وأنواع الفواحش في الأسواق والطرق من غير إنكار ولا قمع، وزعم أنها تصير دار فسق بما ذكرناه.

فإذا عرفت هذا، فلنذكر المختار من هذه الأقاويل، ثم نذكر ما يحتج به من أثبت دار للفسق، فهذان مقامان:

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٢) (ومعادانه) في النسخة (ج).
(٣) (الدار) في النسخة (ب).

المقام الأول: فيما نختاره:

والمختار عندنا ما ذهب إليه أصحابنا والمعتزلة: ويدل عليه مسلكان:

المسلك الأول: أنَّا نقول: إن إثبات دار الكفر ودار الفسق إنما يُتلقىٰ من جهة الشرع، إذ لا مجال للعقل في إثبات شيء من هذه الأمور.

والمعتمد في تقريرها هو الأدلة الشرعية، ولم تقم دلالة إلا علىٰ إثبات دار الكفر ودار الإسلام كما قررناه، فأما إثبات دار للفسق فلم تقم عليها دلالة. فلهذا وجب القول ببطلانها وفسادها.

لا يقال: أليس الفساق متميزون في أنفسهم بأحكام مخصوصة عن سائر المسلمين، كما يتميز الكفار عن المسلمين بأحكام مخصوصة أيضًا، فإذا جاز إثبات دار للكفر متميزة عن دار الإسلام جاز أيضًا إثبات دار للفساق متميزة عن دار الإسلام أيضًا، والجامع بينهما أن لكل واحد من الكفار والفساق حكم متميز عن الآخر، فلهذا أوجبنا دارًا للفسق كدار الكفر من غير فرق بينهما.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن مستندنا في إثبات دار الكفر هو الأدلة الشرعية، ولم يحصل توقيف إلا علىٰ ثبوت دار الكفر ودار الإسلام، فأما إثبات دار للفسق فلم يدل عليها دلالة شرعية، فلهذا حكمنا علىٰ كل شيء بما يقتضيه دليله، لأن إثبات حكم شرعي لا دلالة عليه من جهة الشرع لا وجه له، فبطل ما توهموه.

المسلك الثاني: هو أنَّا إنما قضينا بإثبات دار للكفر لما دل الشرع علىٰ تميزها عن دار الإسلام بأحكام مخصوصة، فأما دار الفسق فإنها غير متميزة عن دار الإسلام، لأن جميع ما يختص دار الإسلام من تحليل المناكحة والدفن في المقابر وأكل الذبيحة حاصل في دار الفسق، فلا وجه لإثباتها دار مخالفة لدار الإسلام.

لا يقال: أليس للفساق أحكام يختصون بها من اللعن والمعاداة لهم، وإطراح شهادتهم، وترك الصلاة عليهم إذا ماتوا، وعدم الانقياد لأوامرهم إذا كانوا أمراء أو

حكامًا، وليس هكذا حال من يوجد في دار الإسلام، فإن أحكامهم علىٰ العكس من هذه الأحكام، فلهذا قلنا: بإثبات دار الفسق.

لأنَّا نقول: «أما المعاداة والبراءة منهم»، فليس بحكم يختص الأعيان حتىٰ لا يصح فعله إلا[١] فيهم، وفيمن يتميز لنا حاله، بل يكفي في ذلك العزم علىٰ موالاة أولياء الله، والبراءة عن أعداء الله، وهكذا القول في «اللعن والذم».

وأما الصلاة خلفه وترك الانقياد لأوامرهم فليس هذا بحكم يختص الدار لوجود ما هذا حاله في حق المؤمنين علىٰ بعض الوجوه، وإذا بطل أن يكون لدار[٢] الفسق حكم يختص بها وتكون متميزة به عن غيرها، وجب القول ببطلانها وفسادها.

المقام الثاني: في ذكر ما يحتج به من أثبت دارًا للفسق:

وقد احتجوا علىٰ إثباتها بما يمكنه[٣] عنهم، وحاصل ما قالوه: هو أنَّا لا نريد بإثبات دار الفسق إلا أن من فيها من لا تقبل شهادته، ولا تحل موالاته، ويجب البراءة عنه، ولا يصلح للقضاء[٤] والإمامة، وهذا حاصل في دور الخوارج، فإن هذه الأحكام ثابتة فيها، فلم لا يجوز أن نقضي بكونها دور فسق، ونحكم عليهم فيها بالأحكام الفسقية كما ذكرنا في دور الكفر والإسلام من غير فرق.

والجواب: أن الشيخ أبا هاشم قد ذكر أنه إن كان مراد أبي عليّ بإثبات دار للفسق هو جري هذه الأحكام علىٰ من فيها، فهذا أمر لا ننكره، بل نعترف به، فإن هذه الأحكام تابعة لهم، ولكن نقول: إن هذه الأحكام التي ذكروها ليست أمرًا يختص الدار، فإنا قد نرد شهادة من ليس فاسقًا، وقد نمنع من القضاء والإمامة لأمر[٥] غير الفسق، وهكذا القول في سائر الأحكام التي ذكروها، فإنه قد يمنع من

---

(١) (لا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الدار) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يمليه) في النسخة (ج).

(٤) (يصح القضا) في النسخة (ب، ج).

(٥) (لا من) في النسخة (ج).

إجرائها مانع غير الفسق، وفي هذا دلالة علىٰ أن[1] ما ذكروه من الأحكام ليس أمرًا يختص دار الفسق، ومن حق ما كان حكمًا للدار ألا ينفك عنها، وإلا يكون تابعًا لغيرها، فبطل ما توهموه.

فهذا ما أردنا ذكره في حكم دار الفسق وما[2] يختصها.

❁ المسألة الثالثة: في ذكر دار الوقف وما يتعلق بحكمها:

اعلم أنه لا معنىٰ لإثبات كون الدار دار وقف إلا علىٰ رأي من يعتبر الكثرة والشوكة في حكم الدار فعلىٰ[3] هذا تكون صورتها عندهم، وهو أنه إذا كان في الدار مؤمنون[4] وكافرون ولا مزية لأحد الفريقين علىٰ الآخر، وهكذا لو كان ها هنا أميران[5] في قرية، ولا حكم لأحدهما علىٰ الآخر، فإن هذه الدار تكون دار وقف.

وزعموا: أن فائدة هذه الدار هو الحكم علىٰ مجهول العين بالوقف في حالة، فعلىٰ[6] هذا لو وجدنا فيها ميتًا ولا نعلم حاله، فإنَّا نتوقف في حاله، ولا نحكم عليه بحكم المؤمنين ولا حكم الكفار، وهكذا القول في سائر الأحكام من توارث ومناكحة، فإنه يجب التوقف في إجرائها.

فأما علىٰ الوجه الذي اعتبره الشيوخ في حكم الدار، وهو ما يوجد المقيم بإظهاره فيها، **وعلىٰ هذا الوجه الذي اخترناه** وهو ظهور الشهادتين وإقام الصلاة، فلا معنىٰ لكون الدار دار[7] وقف.

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والمعتزلة أنه لا معنىٰ لإثبات دار للوقف، وقد ذهب ذاهبون إلىٰ إثباتها علىٰ الوجه الذي حكيناه عنهم وهو اعتبار الكثرة والشوكة.

---

(١) -(أن) في النسخة (ب).

(٢) -(ما) في النسخة (ب، ج).

(٣) (في علىٰ) في النسخة (ب)، (وعلىٰ) في (ج).

(٤) (مون) في النسخة (ب).

(٥) (امران) في النسخة (ب).

(٦) (فعل) في النسخة (ب).

(٧) -(دار) في النسخة (ب، ج).

والمختار في المسألة هو ما عوّل عليه أصحابنا والمعتزلة.

ومعتمدنا في ذلك: هو أن هذه الدار لم تدل عليها دلالة شرعية ولا لها حكم فتكون دلالة عليها، فيبطل القول بإثباتها.

وإنما قلنا: «إنه لم يدل عليها دلالة شرعية، فهذا ظاهر، فإن المثبتين لها لم يذكروا في إثباتها شيئًا من الأدلة الشرعية.

وإنما قلنا: «إنه لا حكم لها فيكون دلالة عليها، فهو ظاهر أيضًا.

فأما ما زعموه من «التوقف في حكم من وجدناه ميتًا ولم نعلم حاله في المناكحة والموارثة»، فهذا خطأ، فإن التوقف في حق هؤلاء[١] ليس أمرًا يختص الدار[٢] فنجعله دلالة عليها، وإنما كان الوقف لعدم الأمارة في حق من ذكروه، فإن من يوجد ميتًا في الصحاري[٣]؛ فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن[٤] وجد فيه أمارة الإسلام عمل عليها في إجراء[٥] الأحكام، وإن وجد فيه أمارة الكفر عمل عليها، وإن لم توجد أحدهما وجب الوقف في حاله، وهكذا القول فيه إذا كان قريبًا من دار الإسلام أو من دار الكفر، وجب العمل على القرب، وإن لم يوجد شيء من هذه الأمارات، وجب الوقف في حاله، وهكذا القول في النكاح والذبيحة.

فحصل من مجموع ما ذكرناه: أنه لا معنى لإثباتِ دار الوقف، وأنه إن وقع وقف في إجراء بعض الأحكام، فإنما كان من أجل عدم الأمارة لا من حيث إنه حكم للدار، فإن هذه الدار لا حكم لها كما حققناه.

فهذا ما أردنا ذكره من معرفة هذه الدور، وذكر أنواعها، وتحقيق الكلام فيها، وبتمامه[٦] يتم الكلام على الفصل الأول. وبالله التوفيق.

---

(١) (هولائ) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الدا) في النسخة (ب).
(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش (هل قيل يحكم له بالفطرة) في النسخة (ج).
(٤) (فا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (اجرئ) في النسخة (ب، ج).
(٦) (وتمامه) في النسخة (ب).

الفصل الثاني فيما
يتعلق بالمقام[1] بالبلد والانتقال عنها

اعلم أنّا لما ذكرنا ما يتعلق بالدار نفسها وكان أخص أحكام الدار هو ما يتعلق بالمقام فيها والانتقال عنها، وما يجوز استيطانه منها وما لا يجوز، فلا جرم ذكرناه علىٰ إثر الكلام في الدار لما كان له تعلّق به.

وتمام المقصود منه يحصل بأن نذكر حكم المقام في دار الكفر، ثم نذكر حكم المقام في البلد التي يظهر فيها خصلة من خصال الكفر كالجبر والتشبيه، ثم نذكر حكم المقام في البلد التي يظهر فيها بعض خصال الفسق كالبغاة والخوارج، ثم المقام في البلد الذي يحرم فيها التكسب، ونرسم في كل واحدٍ من هذه الأمور مسألة، وجملتها مسائل أربع.

۞ المسألة الأولى: في حكم المقام في دار الكفر:

اعلم أنّا قد قررنا فيما سلف أن دار الكفر متميزة عن غيرها بأحكام تختص بها، وهي تحريم المناكحة والموارثة والدفن وغيرها من الأحكام الكفرية.

فإذا عرفت [هذا][2] **فنقول**: من وقف في دار الكفر من سائر المسلمين **فله حالتان**:

الحالة الأولىٰ: أن يكون متميزًا في نفسه عن أهلها بأمرٍ ما: وذلك الأمر يكون علىٰ وجوه: إما بنسب يشتهر به ويكون مخصوصًا به، وإما بعلم يُعرف به، وإما برأي[3] يتميز به عن من كان من أهلها، وإما بوجه غير هذه الوجوه، فإذا كان الأمر

(١) -(بالمقام) في النسخة (ج).
(٢) (ذالك) في النسخة (ج)، -(هذا) في النسخة (أ، ب).
(٣) (بري) في النسخة (أ، ب، ج).

كما قلنا: فحينئذ يجوز له الوقف في دار الكفر، ويحل له المقام فيها، بشرط ما ذكرناه من التميز، ويدل علىٰ ما قلناه وجهان:

أحدهما: أنه لا خلاف في جواز دخول دار الحرب للتجارة وأداء الرسالة ورد الوديعة، والذي يسوغ دخوله هو أنه لما كان علىٰ قصد المفارقة وعزيمة الخروج منهم، كان حاله متميزًا عنهم، فهكذا نقول فيمن كان حاله متميزًا عن حالهم بالوجوه التي ذكرناها؛ يحل له الوقوف فيها.

وثانيهما: أن الوجه في الامتناع من بلد الكفر والمقام فيها هو لما يتعرض له من إجراء الأحكام الكفرية عليه، ومع ما ذكرناه من التميز لا يجري عليه شيء منها، فلهذا سوغنا الوقوف فيها علىٰ هذا الوجه.

الحالة الثانية: أن يكون غير متميز عنهم: وإذا كان الأمر هكذا لم يحل له المقام فيها، وكان وقوفه حرامًا محضًا، لأنه بوقوفه في دار الكفر يصير متعرضًا لإجراء الأحكام الكفرية عليه، لأنه إذا كان لا ينفصل حاله عن حالهم، كانت الأحكام جارية عليه كجريها عليهم، وقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم»[1]، ولا تهمه أعظم من اتهام الكفر علىٰ نفسه.

لا يقال: فيلزم علىٰ قولكم هذا ألا يحل له المقام في بلد يغلب عليها مذهب الخوارج، لأنه يصير متعرضًا لإجراء الأحكام الفسقية علىٰ نفسه، ومثل هذا حرام علىٰ كل مسلم.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا قد ذكرنا من قبل أنه لا حكم لدار الفسق، فيقال: إنه بالمقام فيها قد يعرض له، فلا مانع من جواز مقامه هناك.

لا يقال: فهب أنَّا سلمنا لكم أنه لا دار للفسق كما زعمتم، أليس إذا كان واقفًا معهم يعتقد فيه أنه فاسق من جملتهم، فيلزمهم إزالة هذه التهمة عن نفسه، كما يلزمه

(١) الزيلعي تخريج الكشاف (٣/ ١٣٦) غَرِيب، كشاف الزمخشري، (٢/ ٤٨٧)، .

ألا يتعرض لإجراء الأحكام الكفرية في دار الحرب فيحرم عليه الوقوف مع البغاة.

لأنَّا نقول: إنَّا لا ننكر وجوب إزالة هذه التهمة عن نفسه، فإن أمكنه إزالتها مع المقام في بلد البغاة حل له المقام فيها. وإن انتهينا في التصوير[١] إلىٰ أنه لا يمكنه إزالتها عن نفسه إلا بالخروج وجب عليه الخروج لا محالة لما ذكرناه.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه لا يمتنع المقام في دار الكفر إذا كان المقيم متميزًا عن حالهم، بل نقول أيضًا أنه لا يبعد أن يجب الوقوف في الدُور الكفرية علىٰ العلماء والأفاضل إذا كانوا متميزين، لأن في وقوفهم فيها إعزازًا للدين، وتقوية لكلمة الإسلام، ودعاء إلىٰ الله، وإرشادًا لمن فيها. وكيف لا؟ وقد أقام رسول الله صلىٰ الله عليه وآله[٢] في مكة صابرًا لله تعالىٰ محتسبًا في حقه، وداعيًا إلىٰ دينه، ومُعِزًّا لكلمة الإسلام هو وأصحابه، وما خرج منها إلا أنهم أخرجوه كرهًا، وأذن الله له في الهجرة عنها لما أراده[٣] من نصره وكرامته، فأما ما روىٰ عن النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «أنا بريء ممن أقام في دار الشرك»، وقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **{لا يحل لمسلم أن يقيم مع مشرك، بحيث يتراءىٰ نيرانهما}**[٤]، فهو محمول عندنا علىٰ المقام، بحيث لا يقع بينهما تميز، ومثل هذا الوقوف يكون محظورًا كما قررناه.

---

(١) (التقدير) في النسخة (ج).
(٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٣) (اردناه) في النسخة (ب).
(٤) **{أنا بريء من كل مُسلم يقيم بين أظْهُرِ المشركين قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: لا تَرَاءَىٰ نارَاهما}** سنن أبي داود (٢٦٤٥) إسناده صحيح. وقد اختُلف في وصله وإرساله، فوصله أبو معاوية – وهو محمد بن خازم الضرير، وحفص بن غياث والحجاج بن أرطاة، وأرسله آخرون، وقد صحح الوصل ابن القطان الفاسي في بيان الوهم والإيهامبيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، المحقق : د. الحسين آيت سعيد، الناشر : دار طيبة – الرياض، الطبعة : الأولىٰ، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، (٥/ ٤٢١)، وابن دقيق العيد في «الإمام» فيما نقله عنه ابن الملقن في البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، المحقق: مصطفىٰ أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة: الاولىٰ، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، (٩/ ١٦٤)، وصحح =

....

= الإرسال البخاري كما في علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسىٰ بن سَوْرة بن موسىٰ بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسىٰ، رتبه علىٰ كتب الجامع: أبو طالب القاضي، المحقق: صبحي السامرائي أ أبو المعاطي النوري أ محمود خليل الصعيدي، الناشر: عالم الكتب أ مكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩هـ، (٢/ ٦٨٦)، والترمذي عقب الرواية (١٦٩٧) من جامعه، وأبو حاتم الرازي كما في العلل لابنه (١/ ٣١٤)، والعلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني، المجلدات من الأول، إلىٰ الحادي عشر، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الناشر: دار طيبة، الرياض، الطبعة: الأولىٰ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، (٣٣٥٥). إسماعيل: هو ابن أبي خالد، وقيس: هو ابن أبي حازم، وهو تابعي كبير مخضرم. وأخرجه الترمذي في جامعه (١٦٩٦)، وفي العلل الكبير (٢/ ٦٨٦)، والطبراني في الكبير (٢٢٦٤)، والمحلىٰ بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفىٰ: ٤٥٦هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، (١٠/ ٣٦٩) و(١١/ ١٩٩)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٨/ ١٣١) و(٩/ ١٤٢)، وفي شعب الإيمان (٨٩٢٩) من طريق أبي معاوية الضرير، بهذا الإسناد. وأخرجه ابن أبي عاصم في الديات، نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، بدون تحقيق، سنة ١٤٠٧هـ، (ص ٩١)، شرح مشكل الآثار للطحاوي (٣٢٣٣)، والطبراني (٣٨٣٦)، والبيهقي في الكبرىٰ (٨/ ١٣١) من طريق حفص بن غياث، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن خالد بن الوليد أن النبي ﷺ بعثه إلىٰ ناس من خثعم ... الحديث، فجعله من مسند خالد بن الوليد، وأنه هو صاحب تلك السرية، واختلافُ الصحابي لا يضر، ما دام الإسنادُ إليه صحيحاً. لكن وقع عند البيهقي وحده: عن جرير بن عبد الله. وأخرجه الطبراني (٢٢٦٥) من طريق صالح بن عمر الواسطي، والطبراني أيضاً (٢٢٦٢)، والبيهقي في الشعب (٨٩٢٨) من طريق الحجاج بن أرطاة، كلاهما عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أي حازم، عن جرير بن عبد الله. وهذان الإسنادان، وإن كان فيهما مقال، يصلحان للاعتبار. ورواية الحجاج مختصرة بالنهي عن الإقامة بين ظهراني المشركين وأخرجه في المسند، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، صححت هذه النسخة: علىٰ النسخة المطبوعة في مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند، ١٤٠٠هـ، (٢/ ١٠٢)، والبيهقي في الكبرىٰ (٨/ ١٣٠) من طريق مروان بن معاوية وسعيد بن منصور في سننه (٢٦٦٣) عن معتمر بن سيمان، والكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩هـ، (١٤/ ٣٤٠) عن عبد الرحيم بن سليمان، والترمذي (١٦٩٧) من طريق عبدة بن سليمان، والنسائي (٤٧٨٠) من طريق =

المسألة الثانية: في حكم المقام في البلد الذي يظهر فيها بعض أنواع الكفر من الجبر والتشبيه وغيرهما من سائر الخصال الكفرية:

اعلم أن في الناس من ذهب إلىٰ أنه لا يحل المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض خصال الكفر كالجبر والتشبيه، وهذا خطأ، فإنه يحل لكل مسلم المقام فيها، هذا

= أبي خالد الأحمر، خمستهم عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم مرسلاً. وكذلك رواه مرسلاً الذين أشار إليهم المصنف بإثر الحديث، وهم هشيم ومعمر وخالد الواسطي. وأخرج النسائي (٤١٧٧) من طريق أبي نُخيلة البجلي، عن جرير بن عبد الله قصة بيعته النبي ﷺ، وفيه: قال رسول الله ﷺ: **{بايعك علىٰ أن تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتُناصِحَ المسلمين، وتفارق المشركين}** وإسناده صحيح.

ولابن ماجه (٢٥٣٦)، والنسائي (٢٥٦٨) من حديث معاوية بن حيدة، رفعه: «لا يقبل الله من مشرك أشرك بعدما أسلم عملاً حتىٰ يفارق المشركين إلىٰ المسلمين». وسنده حسن. **قال الخطابي**: إنما أمر بنصف العقل، ولم يكمل لهم الدية -بعد علمه بإسلامهم- لأنهم قد أعانوا علىٰ أنفسهم بمقامهم بين ظهراني الكفار، فكانوا كمن هلك بجناية نفسه وجناية غيره. فسقط حصة جنايته من الدية. وأما اعتصامهم بالسجود فإنه لا يُمحِّص الدلالة علىٰ قبول الدين، لأن ذلك قد يكون منهم في تعظيم السادة والرؤساء، فعُذِروا لوجود الشبه. وفيه دليل علىٰ أنه إذا كان أسيراً في أيديهم فأمكنه الخلاص والانفلات منهم لم يحل له المقام معهم، وإن حلَّفوه فحلف لهم أن لا يخرج، كان الواجب أن يخرج، إلا أنه إن كان مكرهاً علىٰ اليمين لم تلزمه الكفارة، وإن كان غير مكره كانت عليه الكفارة عن يمينه. **وعلىٰ الوجهين جميعاً**، فعليه الاحتيال للخلاص، وقد قال رسول الله ﷺ: «من حلف علىٰ يمين فرأىٰ غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير، وليكفّر عن يمينه».

وقوله: {لا تَراءىٰ ناراهما}: فيه وجوه: أحدها: معناه: لا يستوي حكمهما، قاله بعض أهل العلم. وقال بعضهم: معناه: أن الله قد فرّق بين داري الإسلام والكفر، فلا يجوز لمسلم أن يُساكن الكفار في بلادهم، حتىٰ إذا أوقدوا ناراً كان منهم بحيث يراها.

وفيه دلالة علىٰ كراهة دخول المسلم دار الحرب للتجارة والمقام فيها أكثر من مدة أربعة أيام.

وفيه وجه ثالث ذكره بعض أهل اللغة، قال: معناه لا يتَّسم المسلم بسِمَة المشرك، ولا يتشبه به في هديه وشكله، والعرب تقول: ما نار بعيرك؟ أي: ما سِمَتُه، ومن هذا قولهم: نارها نجارها، يريدون: أن مِيسَمها يدل علىٰ كَرَمِها وعِتقها، ومنه قول الشاعر:

حتىٰ سقوا آبالهم بالنار ❊ والنار قد تشفي من الأوار

يريد: أنهم يعرفون الكرام منها بسِماتها، فيقدمونها في السقي علىٰ اللئام . نقلاً عن شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، في سنن أبي داود، (٤/ ٢٨٠).

حاله كسائر البلدان، ويسوغ له السكون في الأمصار والأقاليم التي يكون حالها ما ذكرناه، فلا يحرم عليه الوقوف فيها إلا بحصول أحد أمرين:

أحدهما: أن يوجد في تلك البلدة بالإقدام علىٰ بعض المحظورات.

وثانيهما: أن يوجد بترك شيء من الأمور الواجبة عليه في دينه.

فمتىٰ كان بالإقامة في هذه البلدة يوجد بأحد هذين الأمرين فإنه لا يحل له المقام فيها، ومتىٰ سلم عن أن يكون مأخوذًا[1] بأحدهما فلا يحرم عليه الوقوف فيها.

لا يقال: إذا كان الغالب في هذه البلدة ظهور الكفر في الجوامع والأسواق والطرقات والمحافل، ولا يمكنه المنع من ذلك ولا النكير، ففي مقامه في هذه البلدة والحال ما ذكرنا إذلال للدين، وحط لقدره، فيجب عليه الانتقال عنه.

لأنّا نقول: هذا فاسد، فإنّا لا نسلم أن في مقامه في هذه البلدة إذلالًا[2] للدين، فإن المعلوم أن رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[3] كان مقيمًا في مكة، وكان الكفر والشرك فيها ظاهرًا علىٰ رؤوس الأشهاد، ومع[4] ذلك فإنه لم يحرم المقام عليه هو وأصحابه فيها مهما كان مظهرًا للدين في أصحابه وفي موضعه؛ وبحيث يمكنه، فهكذا القول فيما نحن فيه إذا كان الإنسان مظهرًا للدين في نفسه، وفيمن يختصه، فلا جرم يحل له المقام ولا يضره ظهور الكفر فيه، إذا لم يكن له قدرة علىٰ المنع منه، وليس في وقوفه إذلال للدين كما زعموا.

بل نزيد ونقول: لا يمتنع أن يتوجه الوقوف[5] في مثل هذه البلدة التي وصفنا حالها لأن[6] العلماء لو هجروا الأمصار التي يظهر فيها الجبر والتشبيه، وامتنعوا عن دخولها، والوقوف فيها لكثرت هذه البدعة، ولفشا الدخول فيها، ولكان الناس

---

(١) (موجوداً) في النسخة (ب).
(٢) (اذلال) في النسخة (ج).
(٣) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٤) (مع) في النسخة (ب، ج).
(٥) –(إذلال للدين كما زعموا، بل نزيد ونقول: لا يمتنع أن يتوجه الوقوف) في النسخة (ب، ج).
(٦) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

أسرع إلىٰ الفساد وأقرب إلىٰ الدخول في هذه المذاهب الرديئة[١] الفاسدة، فلو جعلنا هذا وجهًا في وجوب المقام لكان أولىٰ وأحق.

والذي يدل علىٰ[٢] حل المقام وجواز الوقوف فيها أمران:

أحدهما: أنه معذور في ترك النكير علىٰ هذه الخصال، ولم يوجد بمقامه في هذه البلدة بإخلال بواجب، ولا إقدام علىٰ محظورات دينه، فلا مانع يمنع من السكون فيه كسائر الأمصار والنواحي.

وثانيهما: أنَّا لو منعناه عن المقام في هذا البلد لأجل ظهور بعض أنواع الكفر لمنعناه من الوقوف مع ظهور بعض المعاصي، وإن لم يكن مُشاهدًا لها، أو لأن في بعض الدُور منكرًا؛ وإن لم يلزمه تكليف فيه، والجامع بينهما: كونهما منكرين، وهو معذور في ترك النكير عليهما، وهذا لا قائل به.

فثبت بما ذكرنا أنه لا مانع من المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض الخصال الكفرية إذا كان الحال ما بيّناه.

لا يقال: إن في مقامه في البلد الذي يظهر فيه هذه الخصال الكفرية إظهار للرضا بالمنكر، فيجب أن يحرم عليه المقام فيه، وأن يلزمه الخروج منه، وإلا كان راضيًا بالكفر، وهذا قبيح.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن السكوت[٣] عن إنكار المنكر، والكف عن منعه ليس يكون دلالة علىٰ الرضا إذا كان معذورًا في ترك النكير عليه، وإذا كان الأمر كما قلناه، فأي مانع من مقامه في البلدة الذي وصفنا حاله مع إظهار الكراهة بقلبه ولسانه، وبذل المجهود في كراهته بحسب الطاقة.

---

(١) (الرديه) في النسخة (ج).
(٢) -(علىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٣) (السلوب) في النسخة (أ).

نعم لسنا ننكر أن خروجه عن هذه البلدة ومفارقتها[١] يكون أبعد عن التهمة وأقوىٰ في إظهار الكراهية، ولكن ليس يلزمه أن يفعل ما هو الأقوىٰ في دلالة الكراهة، لأن الأقوىٰ في ذلك هو المنع من وقوع الكفر، وهو معذور في ذلك لعجزه، وإنما الواجب عليه إظهار الكراهة بحسب وسعه، فبطل ما توهموه في ذلك.

❁ المسألة الثالثة: في حكم المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض أنواع الفسق:

اعلم أن في الناس من ذهب إلىٰ أنه لا يجوز المقام في البلد الذي يظهر فيها أنواع الفسوق[٢] ويغلب عليها السلطان، وقد قررنا فيما سبق أن ظهور بعض خصال الكفر لا يكون مانعًا عن[٣] المقام في البلد علىٰ تلك الشرائط التي اعتبرناها، فظهور بعض خصال الفسق لا يكون مانعًا أولىٰ وأحق، ويوضح هذا أنه ليس يظهر إلا أنواع الظلم وفسق الخوارج الظاهر، وشيء من فسق المذاهب كما يزعمه هؤلاء الخوارج الذين اعتقدوا البراءة عن أمير المؤمنين، فإذا كان يمكنه الوقوف في هذا البلد من غير أن يوجد بفعل شيء من هذه الفسقيات، ولا يوجد شيء من الإخلال بالواجبات فأي مانع يمنع من حُسن مقامه.

بل نزيد ونقول: إذا كان في مقامه إفساد لمذهبهم ورد لبدعتهم وتحذير من الوقوع في ضلالاتهم كان وقوفه فيها أولىٰ.

لا يقال: إنَّ في مقامه في هذه البلدة تكثيرًا لسواد هؤلاء الظلمة والبغاة، وإعانة لهم علىٰ ظلمهم وبغيهم وفجورهم، وفي خروجه عنهم إزالة لهذه[٤] الأمور عن نفسه، فيجب الخروج عن هذه البلدة.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا نطالبكم بالمراد من قولكم: «إنه يكثر سوادهم»، **فإن أردتم به المقام معهم**: فهذا هو نفس ما وقع فيه النزاع، فما دليلكم علىٰ تحريمه؟ **وإن أردتم أنه بوقوفه معهم يصير مُعِينًا لهم علىٰ بغيهم وفجورهم**، فهذا خطأ، فإن

---

(١) (ومقارفيها) في النسخة (أ، ب).
(٢) (الفسق) في النسخة (ب، ج).
(٣) (غير) في النسخة (ب، ج).
(٤) (بهذه) في النسخة (ب).

المعونـة هي التمكين[1] من الشـيء الذي يسـتعان به مع القصد إلـىٰ ذلك، وليس مقامه معهم، ويكون إعانة لهم علىٰ شيء من فسقهم وفجورهم.

نعم إن أعانهم علىٰ شـيء من فجورهـم وظلمهم فهو حرام، ومحظور لا يجوز فعله، ويجب عليه تركه، ولكن لا يحرم عليه المقام، فالواجب[2] عليه ترك الإعانة دون الخروج، فأحدهما بمعزل عن الآخر.

ومعتمدنا في جواز المقام وحله في مثل هذه البلدة أمران:

أحدهما: أن لو منعناه عن الوقوف في هذه البلدة التي وصفناها لم يكن المنع إلا لأجـل ما يظهر فيها من أنواع البغـي والفجور وظهور ما يظهر من ذلك ليس بمانع من المقام فيها إذا كان معذورًا في ترك النكير.

وثانيهما: أن في مقامه في هذه البلدة غرض صحيح ومنفعة، وليس فيه شـيء من وجوه القبيح، فيجب أن يكون حسنًا.

وإنما قلنا: «إن فيه غرضًا ومنفعة»، فهذا ظاهر.

وإنما قلنا: «إنه قد تعرىٰ عن سـائر وجوه القبيح»، فهذا ظاهر أيضًا فلأن الذي يشار إليه من وجوه القبيح ليس إلا أن يقال: إنه يوجد بالمقام في هذه البلدة بإخلال شـيء من واجبات دينـه أو بالإقرار علىٰ شـيء من الأمور المحظـورة عليه، وكل واحـد من هذيـن الوجهين ليـس حاصلًا في مقامـه في هذه البلـدة، فيجب القضاء بجوازه وحُسنه، وهذا هو مطلوبنا.

لا يقال: إنَّ مقامه في بلد السـلطان الجائر لا ينفـك عن المحادثة معه والدخول معه في سـائر الأمور المحظورة، وإذا كان[3] لا خلاص من هذه الأمور المحظورة إلا بالخروج توجه الخروج عليه، وكان واجبًا.

---

(١) (المتكلمين) في النسخة (ب).
(٢) (قالوا حب) في النسخة (ج).
(٣) (بان) في النسخة (أ).

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا نقول: إن كان يمكنه الوقوف في هذا البلد من غير دخول في أمر محظور لم يمنع المقام فيها، وكان جائزًا، وإن كان لا يمكنه المقام فيها إلا بارتكاب أمر محظور لم يحل[١] له المقام فيها، سواء كان المحظور من جهة السلطان أو من جهة غيره.

المسألة الرابعة: في بيان تحريم المقام في البلد لأجل المكاسب، وما يحل من ذلك:

حكىٰ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد في كتابه «المغني»: عن أقوام حرّموا المقام في بلاد أهل الظلم والجور والغلبة من السلاطين والأمراء لما يرجع إلىٰ تحريم المكاسب، ثم اختلفوا في علة ذلك، فذهب بعضهم إلىٰ أنه يحرم المقام في بلادهم من حيث يكون التكسب[٢] والاضطراب للتجارة في بلادهم تقوية[٣] لهم، ولا شك أن التقوية لهم محظورة. وزعم بعضهم أن ذلك إنما حرم لأجل اختلاط الأموال، لأنهم يأخذونها من غير حِلّها، ويضعونها في غير وجهها، فإذا كانت الأموال مختلطة حرم المقام معهم.

واعلم أن الأصل في هذا الباب، والذي يجب الاعتماد عليه هو أن المقيم في بلد الظَلَمَة وأهل الجور والسلاطين المتغلبة لا ينفك عن حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن يكون بحيث لا يمكنه التكسب والاضطراب، و[لا][٤] يحصل[٥] ما يقيمه في هذه البلدة إلا بالدخول في الحرام والوقوع في المحظور، فإذا كان الحال ما ذكرناه وجب عليه الخروج لا محالة، من حيث إنه لا ينفك عن المحظور وتناول الحرام إلا بالخروج، فيكون الخروج يجري مجرىٰ الترك للفعل المحظور وتناول الحرام، فلهذا قلنا: بوجوب الخروج في مثل هذه الحالة لما ذكرناه.

---

(١) (يحد) في النسخة (ب)، (يحر) في (ج).
(٢) (الكسب) في النسخة (ب، ج).
(٣) (بقوته) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(لا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (تحصيل) في النسخة (ج).

الحالة الثانية: أن يكون بحيث يمكنه التكسب لما يصلحه ويقوم بمعيشته من دونه[1] من غير دخول في شيء من الأمور المحظورة، ولا يؤدي إلىٰ تناول شيء من الأموال المُحرّمة، فإذا كان الأمر هكذا فحينئذ يجوز الوقوف في بلد البغاة والجوره والسلاطين الظَلَمة، ولا يضره ظلمهم إذا كان الحال في حقه كما حققناه.

فأما قولهم: «يحرم المقام في بلادهم لأن التكسب في حظيتهم[2] يكون إعانة لهم، والإعانة لهم علىٰ طلبهم محظورة»، فهو فاسد، لأنَّا قد قررنا أن هذا ليس إعانة لهم وأن الإعانة إنما تكون بالتمكين مع القصد وليس القصد بالاكتساب[3] هو إعانتهم، وإنما القصد هو العود علىٰ نفوسهم بالمصلحة، فبطل أن يقال: إن الاكتساب إعانة لهم.

وأما قولهم: «إن الأموال التي في بلدانهم قد صارت مختلطة[4]، لأنهم يأخذونها من غير حقها، ويضعونها في غير وجهها، ولا يمكنه الانفكاك عنها إلا بالانتقال عن البلد، فلهذا قلنا: يجب عليه الانتقال»، فهو فاسد أيضًا، لأنه يمكنه الكف عن الأمور المحظورة بالوقوف والمقام، فلا وجه لإيجاب الانتقال عنه مع تمكنه من الخلاص عن ذلك.

نعم لو قدّرنا أنه لا يمكنه الوقوف في هذه البلدة إلا بالوقوع في تناول هذه الأموال المحظورة، وجب عليه الانتقال كما قررنا تحقيقه من قبل، فهذا ما أردنا ذكره فيما يجوز المقام فيه من البقاع، وما لا يجوز. وبالله التوفيق.



(١) (بمونه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (حطتهم) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (بالابكساب) في النسخة (ب).

(٤) (مخلطه) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثالث
في كيفية المعاملة للكفار

قـد أتينـا علىٰ المقصود من بيـان دار الكفر وغيرها من الـدُور، وفصّلنا ما يحل المقام فيه منها وما لا يحل، ونحن الآن نذكر طرفًا فيما يتعلق بمعاملة الكفار، حتىٰ يكمل غرضنا من باب الإكفار.

واعلم أن الكفار من غير أهل القبلة الذين قدمنا ذكرهم قسمان:

القســم الأول: هــم عُبّاد الأوثان والأصنــام والنيران الذيــن لا يدينون بدين ولا يعملون علىٰ شريعة، ومنهم أهل الحرب من مشركي العرب.

والقســم الثــاني: هم أهــل الذمة والذيــن دانوا بالشــرائع، وبُعثت إليهم الرســل بالكتب كاليهود والنصارىٰ.

فأمــا المجوس: فالحق[١] عندنا أنهم ليســوا أهل كتاب، وحُكىٰ عن الشــافعي: أنه كان لهم كتاب أرســل به نبي لهم، يقال له: زرادشــت، ثــم رُفع الكتاب من بين أظهرهــم لقضية جــرت[٢] منهم[٣]، وموضــع الكلام في شــرح أحكامهم في الكتب الفقهية.

ولكنــا نشــير إلىٰ[٤] مقــدار الغرض من مقصدنــا، ونذكر نبذة يســيرة منبهة علىٰ فوائد كثيرة.

---

(١) (ما يحق) في النسخة (ب). (٢) (حرب) في النسخة (ج).

(٣) راجـع: الحـاوي الكبيـر في فقه مذهب الإمام الشـافعي وهو شـرح مختصر المزني، أبو الحسـن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشـهير بالماوردي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، (١٤/ ٢٩١)

(٤) (للىٰ) في النسخة (أ).

فنقول: أما القسم الأول من الكفار، وهم أهل الحرب، وليس يخلو الحال في معاملتنا لهم إما أن يكون باعتبار جهادهم، أو عقد الأمان بيننا وبينهم، فهذان نظران في هذا القسم فيهم(١)، يجب أن نُقصر الكلام في معاملتهم فيهما، لأن عليهما يدور أكثر المسائل في حقهم.

النظر الأول: في كيفية جهادهم بالقتل والقتال وأخذ المال وغير ذلك:

ولنا فيه تصرفات ثلاثة:

التصرف الأول: في قتلهم وقتالهم: وفيه أحكام أربعة:

الحكم الأول: تقديم الدعوة لهم: وذلك لحديث(٢) معاذ بن جبل(٣) لما بعثه إلىٰ اليمن، قال له: **{إنك سترد علىٰ قوم معظمهم أهل الكتاب، فأعرض عليهم الإسلام، فإن امتنعوا، فأعرض عليهم الجزية، فإن امتنعوا فاقتلهم}**(٤)، والإجماع

---

(١) (منهم) في النسخة (ب، ج). (٢) (بحديث) في النسخة (ب، ج).

(٣) **معاذ بن جبل:** (٢٠ ق هـ - ١٨هـ = ٦٠٣ - ٦٣٩م) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن: صح أبي جليل، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام. وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن علىٰ عهد النبي ﷺ. أسلم وهو فتىٰ ابن ثمان عشرة سنة، وآخىٰ النبي ﷺ بينه وبين جعفر بن أبي طالب. وشهد العقبة مع الأنصار السبعين. وشهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، وقال له ﷺ: **{والله إني لأحبك}**. وهو ممن جمع القرآن علىٰ عهد رسول الله ﷺ، وبعثه إلىٰ اليمن قاضياً، وقال له: **{بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: بسُنَّة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟ »، قال: أجتهد رأيي، فقال رسول الله ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول الله ﷺ»}**. توفي شهيدًا بالطاعون -سنة ثمان عشرة- طاعون عمواس، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قلادة النحر (١/ ١٧٤)، النسب، لابن سلام (ص ٢٨٥)، و طبقات ابن سعد (٣/ ٥٣٩)، و طبقات خليفة (ص ١٧٤)، و المعارف (ص ٢٥٤)، و الاستيعاب (ص ٦٥٠)، وأسد الغابة (٥/ ١٩٤)، و تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٩٨)، وتهذيب الكمال (٢٨/ ١٠٥)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٤٤٣)، و البداية والنهاية (٧/ ١٠١)، و الإصابة (٣/ ٤٠٦)، الأعلام (٧/ ٢٥٨).

(٤) حديث أنَّ النَّبيَّ ﷺ **{قال لمعاذ لمّا بعثَهُ إلىٰ اليمنِ: «إنَّك سترِدُ علىٰ قوم أكثرُهم أهلُ كتابٍ، فاعرضْ عليهم الإسلامَ، فإنِ امتنَعوا فاعرِضْ عليهم الجِزيةَ، وخذْ من كلِّ حالمٍ دينارًا، فإنِ امتنَعوا فقاتِلْهم}**، التلخيص الحبير الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م، (٤/ ٣١٣)، الظاهر أنه مُلفق =

....

= من حديثين: الأول: في الصحيحين من حديث ابن عباس بأوله إلىٰ قوله: {**فادعهم إلىٰ الإسلام**}، وفيه بعد ذلك زيادة ليست هنا. وأما الجزية فرواه أحمد وأبو داود والنسائي، والترمذي والدارقطني وابن حبان، والحاكم والبيهقي من حديث مسروق، عن معاذ: {**أن النبي ﷺ لما وجهه إلىٰ اليمن، أمره أن يأخذ من كل حالِم دينارًا أو عدله من المعافر**}، والمعافر: ثياب تكون باليمن.

والحديث الأول الذي أشار إليه ابن حجر هو: من حديث ابن عباس {**أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذًا إلىٰ اليمن قال: إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب فادعهم إلىٰ شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذالك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد علىٰ فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**} أخرجه البخاري (٣/ ٢٦١)، كتاب الزكاة: باب وجوب الزكاة، حديث (١٣٩٥)، ومسلم (١/ ٥٠)، كتاب الإيمان: باب الدعاء إلىٰ الشهادتين، وشرائع الإسلام، حديث (٢٩) ١٩، وأبو داود (٢/ ٢٤٢، ٢٤٣)، كتاب الزكاة: باب في زكاة السائمة، حديث (١٥٨٤)، والترمذي (٢/ ٦٩)، كتاب الزكاة: باب ما جاء في كراهية أخذ خيار المال في الصدقة، حديث (٦٢١)، والنسائي (٢/ ٥)، كتاب الزكاة: باب وجوب الزكاة، وابن ماجة (١/ ٥٦٨)، كتاب الزكاة: باب فرض الزكاة، حديث (١٨٧٣)، وأحمد (١/ ٢٣٣)،

والحديث الثاني هو: من طريق الأعمش عن أبي وائل عن مسروق عن معاذ قال: {**بعثني رسول الله ﷺ إلىٰ اليمن وأمرت أنه آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا أو تبيعة، ومن كل أربعين حسنة، ومن كل حالِم دينارًا، أو عدله ثوب معافر**}. أخرجه في كتاب الخراج، أبو زكرياء يحيىٰ بن آدم بن سليمان القرشي بالولاء، الكوفي الأحول، الناشر: المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ، (٦٨)، وكتاب الأموال، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، المحقق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت ص (٣٤- ٣٥)، حديث (٦٤)، وعبد الرزاق (٤/ ٢١- ٢٢)، كتاب الزكاة: باب البقر، حديث (٦٨٤١)، وابن أبي شيبة (٣/ ١٢٦ - ١٢٧)، كتاب الزكاة: باب في صدقة البقر ما هي؟، وابو داود الطيالسي (١/ ٢٤٠)، كتاب الجهاد: باب ما جاء في الجزية، حديث (٣٠٧٧)، وأحمد (٥/ ٢٣٠)، وأبو داود (٢/ ٢٣٤- ٢٣٥- ٢٣٦)، كتاب الزكاة: باب في الزكاة السائمة، حديث (١٥٧٦- ١٥٧٧ - ١٥٧٨)، والترمذي (٢/ ٦٨)، كتاب الزكاة: باب ما جاء في زكاة البقر، حديث (٦١٩)، والنسائي (٥/ ٢٦)، كتاب الزكاة: باب زكاة البقر، وابن ماجة (١/ ٥٧٦)، كتاب الزكاة: باب صدقة البقر (١٨٠٣)، وابن الجارود ص (٣٧٢)، باب الجزية، حديث (١١٠٤) والدارقطني (٢/ ١٠٢)، كتاب الزكاة: باب ليس في الخضروات صدقة، حديث (٢٩)، والحاكم (١/ ٣٩٨)، كتاب الزكاة: باب زكاة البقر، والبيهقي (٤/ ٩٨)، كتاب الزكاة: باب كيف فرض صدقة البقر و(٩/ ١٩٣): كتاب الجزية: باب كم الجزية، وابن خزيمة (٤/ ١٩)، رقم (٢٢٦٨)، وابن حبان (٧٩٤- موارد)، وقال الحاكم: صحيح علىٰ شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي ولذلك صححه ابن حبان وشيخه ابن خزيمة فأخرجه في الصحيح. وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

منعقد على وجوب تقديم الدعاء إذا لم تكن قد بلغتهم الدعوة، فإن كانت الدعوة قد بلغتهم كان الدعاء حسنًا، تأكيدًا في الأعذار، وإبلاغًا في الحجة.

الحكم الثاني: قتالهم وهو على وجهين:

أحدهما: يكون بقصدهم لديار المسلمين، وهذا لا خلاف في وجوبه، دفعًا لضررهم، وصرفًا لهم عن اجتياح جرثومة المسلمين.

وثانيهما: أن يكون بقصدهم إلى ديارهم، وهل يكون بإمام أو من غير إمام؟ فيه خلاف، والقوي أنه لا يحتاج في ذلك إلى إمام، لأن[1] المعتمد في وجوب قتالهم هي آية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥][2]، والخطاب متناول لجميع[3] مشركي العرب، ولم يفصل بين وجود الإمام وعدمه.

الحكم الثالث: يجوز نصب المجانيق عليهم، وفتق الأمواه[4]، وإحراقهم بالنيران إذا تحصنوا في قلاعهم[5]، وأن نفعل بهم جميع أنواع العذاب والنكال

(١) (لمن) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) كتب الناسخ فوقها (ثقفتموهم) في النسخة (ب، ج)، وفي (أ) بالهامش (وجدتموهم) وبالمتن (ثقفتموهم).

(٣) (بجميع) في النسخة (ب).

(٤) (وفتق الأمواه) في النسخة (أ، ب)، (وفتق الاموى) في (ج)، وذكرها محقق كتاب التمهيد (ودق الأمراء) ص٦٢٤، ولكن الصواب ما ذكرناه لما ورد في كتب الفقه في هذه المسألة، راجع: (يجوز نصب المجانيق على قلاعهم، وإن كان فيهم نسوة وصبيان، (وكذا) إرسال الماء عليهم، وقطعه عنهم) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي، دراسة وتحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (١/ ٣١٨).

(٥) هناك خلاف بين الفقهاء على مسألة الإحراق بالنيران، وينقل لنا الإمام ابن حجر في فتح الباري هذا الخلاف إذ يقول: واختلف السلف في التحريق فكره ذلك عمر وبن عباس وغيرهما مطلقا سواء كان ذلك بسبب كفر أو في حال مقاتلة أو كان قصاصًا وأجازه عليّ وخالد بن الوليد وغيرهما.
وذهب المالكية والشافعية والحنابلة في رواية إلى جواز استيفاء القصاص بمثل الآلة التي وقعت بها الجناية، فإذا رماه من شاهق رمي منه، وإذا أحرقه فأنه يحرق، وإذا أغرقه فإنه يغرق، إلا إذا كانت الآلة أو الطريقة محرمة فلا يقتل إلا بالسيف، كقتل بسحر أو لواط وبه قال أبو ثور وإسحاق وابن المنذر. =

....

= واختلفت الإباضية في التحريق: فأجازه خميس الرستاقي في منهج الطالبين إذ يقول: (والذي يؤديه النظر مني : أن كل محارب ممتنع ببغيه، فتغلب علىٰ المسلمين بظلمه وعدوانه، مبارزا لله ولأوليائه بالعدواة ، مجاهر بالفساد في الأرض بغير الحق . فجائز للمسلمين أن يحتالوا فيه، بكل ما يرجون به الظفر عليه، من جميع الوجوه ، التي يرىٰ المسلمون فيها نكايته، وإهلاكه نفسه وإتلافها.). وذهب البسيوي إلىٰ القول بعدم جواز التحريق، فيقول: (وقد نهىٰ النبيُّ عن التَّحرِيقِ، وبعث أبو بكر سريّة فنهىٰ عن التحريق. وقال ابن عباس لَمَّا أمر عليّ بتحريق المرتدّين: لو كنت أنا لقتلتهم؛ لقول النَّبِيِّ ﷺ {**لا يَحِلُّ لأحدٍ أن يُعَذِّبَ بِعَذَابِ اللهِ**}).

أدلة المانعين من التحريق:

١-عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: {**بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال إن وجدتم فلانا وفلانا فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا وإن النار لا يعذب بها إلا الله؛ فإن وجدتموهما فاقتلوهما**} (البخاري؛ صحيح البخاري، برقم: ٢٨٥٣).

٢- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: {**كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَانْطَلَقَ لِحَاجَتِهِ فَرَأَيْنَا حُمَرَةً مَعَهَا فَرْخَانِ فَأَخَذْنَا فَرْخَيْهَا، فَجَاءَتِ الْحُمَرَةُ فَجَعَلَتْ تَفْرِشُ، فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «مَنْ فَجَعَ هَذِهِ بِوَلَدِهَا؟ رُدُّوا وَلَدَهَا إِلَيْهَا». وَرَأَى قَرْيَةَ نَمْلٍ قَدْ حَرَّقْنَاهَا فَقَالَ: «مَنْ حَرَّقَ هَذِهِ؟» قُلْنَا: نَحْنُ. قَالَ: «إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُعَذِّبَ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ**} (أبو داوود؛ السنن، برقم: (٢٦٧٥)، وصححه الألباني والأرناؤوط).

٣- عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: {**لا تعذبوا بعذاب الله**} (صحيح البخاري:برقم: ٣٠١٧).

أدلة المجزين للتحريق:

١- عن عكرمة ثم أن عليًّا رضي الله عنه حرق قومًا؛ فبلغ ابنَ عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لأن النبي ﷺ قال: {**لا تعذبوا بعذاب الله**»، **ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه**} صحيح البخاري:برقم: (٣٠١٧).

٢- قالوا: وقد سمل النبي ﷺ أعين العرنيين بالحديد المُحمَّىٰ.

٣- قالوا: وقد حرق خالد بن الوليد بالنار ناسًا من أهل الردة وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون والمراكب علىٰ أهلها قاله الثوري والأوزاعي.

٤- أخرج الطبراني عن معاذ وأبي موسىٰ أن النبي ﷺ أمرهما أن يعلما الناس، فزار معاذٌ أبا موسىٰ فإذا عنده رجل موثق بالحديد فقال يا أخي أو بعثت تعذب الناس إنما بعثنا نعلمهم دينهم ونأمرهم بما ينفعهم فقال أنه أسلم ثم كفر فقال والذي بعث محمدًا بالحق لا أبرح حتىٰ أحرقه بالنار. . فأتىٰ بحطب فألهب فيه النار فكتفه وطرحه فيها»

والراجح أنه: =

التي تؤدي إلىٰ استئصال شأفتهم وقطع دابرهم.

الحكم الرابع: لا يحل قتل المرأة والشيخ والصبي والعسيف -وهو الأجير- لضعفهم وعجزهم عن القتال، ولما روىٰ أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لما رأىٰ امرأة مقتولة فتغيّر وأنكر، وقال: {**الحقوا خالدًا وقولوا له لا تقتل عسيفًا ولا امرأة**}(١)، وإن كان الشيخ ذا رأي وتدبير في الحرب وحضر الوقعة؛ قُتل، لأن دريد بن الصُمة قُتل في أوطاس وكان ابن مائة وخمسون سنة، وإن لم يحضر الوقعة لم يُقتل.

فهذا هو الكلام في التصرف في قتلهم وقتالهم علىٰ جهة الإجمال. وأما التفاصيل فلها موضع غير هذا.

= ١- لم يثبت عن النبي ﷺ أنه حرق بالنار، وإنما سمل أعين قوم وتركهم، فماتوا بسبب آخر غير النار.
٢- سمل أعين العرنيين بالنار منسوخ.
٣- لا يوجد دليل صحيح صريح يبيح الحرق بالنار، وإنما عموميات تحتمل التأويل.
٤- التعذيب بالنار محرم لورود النهي الصريح عنه، وهو عام في القصاص وغيره.
٥- الفقهاء الذين أباحوا الحرق بالنار وضعوا شروطًا للاستيفاء بها، فلا يعتبر الموت بمطلق النار مسوغًا للحرق عندهم.
٦- النصوص الواردة عن حرق الصحابة رضي الله عنهم لفئة من الناس جميعها تحتمل التأويل، لكن الذي يترجح منها: هو أن الحرق كان لعدم العلم بالنهي أو بالنسخ، وعند العلم به رجع عنه كما تقدم، أو كان الحرق لأجزاء من الجسد؛ ليجد مرارة العذاب فيرجع عن فعلته، أو يكون تحريقًا بمعنىٰ مبالغة في القتل، أو يكون الحرق حصل بعد القتل.
٧- لا يعبر مطلق القتل مسوغًا لإقامة القصاص، بل لابد من تحقق الشروط المعبرة للاستيفاء.
حرق الإنسان بالنار بدعوىٰ القِصاص دراسة فقهية مقارنة لمحمد الهواملة، بحث علمي محكم منشور في مجلة البحث العلمي الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة أريس الدولية، السنة الحادية عشرة، العدد الرابع والعشرون ١٤/ شعبان / ١٤٣٦هـ، الموافق ١/ ٦/ ٢٠١٥ دائرة الإفتاء العام / مكتب إفتاء محافظة الطفيلة ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، فتح الباري لابن حجر، (٦/ ١٥٠)، جامع أبو الحسن البسيوي (٤/ ١٥٩)، منهج الطالبين لخميس الرستاقي، (٧/ ٧٤).

(١) هداية الرواة، ابن حجر العسقلاني، (٤/ ٥٩)، التلخيص الحبير (٤/ ١٩٤)، شرح معاني الآثار الطحاوي، للإمام الحافظ أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق محمد سيد جاد الحق، مطبعة الأنوار المحمدية، مصر، ط١، ١٩٦٨ م، (٣/ ٢٢٢).

التصرف الثاني: في أنفس الكفار بالاسترقاق:

وهو جائز وينزل منزلة الاغتنام في الأموال، لكنه يرتبط[١] بالرق أحكام ثلاثة نشير إليها:

الحكم الأول: علقة النكاح: والمرأة الحربية[٢] إذا سُبيت وهي منكوحة تحت زوج، فنكاح الحربي منقطع عندنا سواء كانت معه أو منفرده عنه.

الحكم الثاني: علقة الولاء[٣]: وهو أن يعتق المسلم عبدًا له كافرًا، ثم يلحق العبد بدار الحرب، فإذا ظهر المسلمون عليها، فالأقرب علىٰ مذهبنا أن العبد لا يسترق، لأن فيه قطعًا لولاء[٤] المسلم المعتق، وهو لازم لا يقبل القطع، بخلاف النكاح.

الحكم الثالث: علقة الدين: وهو أن يكون لمسلم علىٰ حربي دين في ذمته، فإذا ظهر المسلمون عليهم، فالأقرب علىٰ المذهب[٥] أنه يسترق ولا يسقط الدين عن ذمته بالرق، وفائدة لزومه له مع الاسترقاق هو أن يطالبه به علىٰ بعض الوجوه، وهو أن يعتق.

فهكذا يكون التصرف في أنفس الكفار، كما ذكرنا، وفي الاسترقاق دقائق غامضه مقررة في كتب الفقهاء.

التصرف الثالث: في أموال الكفار:

والتصرف فيها يكون علىٰ وجهين:

الوجه الأول: منهما الاغتنام:

---

(١) (بربط) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الحرية) في النسخة (أ، ب).

(٣) (الولي) في النسخة (ج).

(٤) (لولا) في النسخة (ج).

(٥) كتب الناسخ أمامها في الهامش (تحقق إما علىٰ أصل المذهب، ولعل هذا للإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ) في النسخة (ج).

واعلم أن جميع ما اغتنمه[١] المسلمون المجاهدون [من][٢] أعداء[٣] الله علىٰ سبيل القهر والغلبة لهم فهو غنيمة، وجملة ما يغنم من أموال أهل الحرب أجناس أربعة:

[الجنس][٤] الأول: أنفسهم وذراريهم، صغارهم وكبارهم وذكورهم وإناثهم وعبيدهم وإمائهم، كلها في المسلمين.

الجنس الثاني: دورهم وعقارهم وضياعهم.

الجنس الثالث: الأمور المنقولة: نحو السلاح والأثاث وسائر المنقلات.

الجنس الرابع: الأمور المتاحة نحو الصيد والحشيش وما أشبهه، فكل هذه الأشياء يجب قسمتها في الغانمين علىٰ سهامهم.

الوجه الثاني: الإتلاف لأموالهم:

وهذا مُحرّم لأن فيه إضاعة المال، وقد نُهيَ عن الإضاعة، ولأن فيه نفعًا للمسلمين، فلا يجوز إتلافه، ويخرج عن هذه القاعدة أمور ثلاثة:

أولها: قطع الأشجار، وإحراق النخيل غيظًا لهم، إن رأىٰ الإمام صلاحًا في ذلك، وقد قطع رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٥] أشجار بني قريظة ونخيلهم غيظًا لهم، كما قال: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِىَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الحشر: ٥].

وثانيها: البهائم: ولا يجوز قتلها إن كان سوقها ممكنًا، وإن تعذر سوقها ذُبحت غيظًا لهم، وقطعًا لهم عن الانتفاع بها، هذا كله فيما لا يؤكل لحمه، فأما ما يؤكل لحمه فذبحه سائغ بكل حال، فأما فرس الكافر فلا بأس بقتلها، لأن[٦] في قتلها توصلًا إلىٰ قتله.

---

(١) (أخذه) في النسخة (أ).
(٢) -(من) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (لأعداء) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) -(الجنس) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٦) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

وثالثها: كُتبهم المشتملة علىٰ الكفر والإلحاد وأنواع الهجو والسب، فإنه يجب إحراقها وإتلافها، وهل يجوز إبقاؤها لأن نعرف مذاهبهم، ونبطل شُبههم؟ فيه تردد، والأقرب إحراقها، لأن الغرض ببقاء كُتبهم الاستعانة بها علىٰ إبطال مذاهبهم والرد عليهم فيها، وفي إحراقها ومحو آثارها راحة عنها، وإبطال لحقيقتها.

فهذا ما يتعلق بالجهاد لهم بالقتل والقتال.

النظر الثاني: في عقد الهدنة والأمان لهم:

وهو عقد صحيح وهو من مصالح القتال، شرعه رسول الله عام الحديبية بينه[١] وبين قريش علىٰ وضع الحرب بينهم[٢] عشر سنين، وكان صُلحًا[٣] عظيم البركة[٤] علىٰ المسلمين، أعطاهم الله بسببه النصر والظفر وأنالهم[٥] البغية مما يريدون، ثم هو علىٰ نوعين: عام وخاص.

فالنوع الأول: منهما عام: وهو الأمان لإقليم من الأقاليم، وقُطر من الأقطار العظيمة: ومثل هذا منوط برأي الإمام لا سبيل للآحاد[٦] إلىٰ عقده إلا بأمره، لأنه من المصالح العظيمة والأمور العامة الموكولة[٧] إلىٰ رأي الأئمة أو من يلي من قِبلهم، فيعرض علىٰ رأيه فإن رآه صوابًا عقده، وإن لم يره صوابًا كان مردودًا لا محالة.

النوع الثاني: -منهما- خاص: وهو ما كان متعلقًا بالآحاد والأفراد، ويصح من كل بالغ عاقل مستقل بالتصرف.

فقولنا: «بالغ»، نحترز به[٨] عن الصبي، فإن أمانه غير صحيح.

وقولنا: «عاقل»، نحترز به عن المجنون والمعتوه، فإن أمانهما لا ثبوت له.

وقولنا: «مستقل[٩] بالتصرف»، نحترز به عن أمان الأسير في أيدي الكفار، فإنه إذا

---

(١) -(بينه) في النسخة (ب).
(٢) (منهم) في النسخة (ب، ج).
(٣) (صالحا) في النسخة (ب).
(٤) (لركه) في النسخة (ب).
(٥) (واتا لهم) في النسخة (ج).
(٦) (لاحاد) في النسخة (ب)، +(لاحاد) في (ج).
(٧) (الموكله) في النسخة (ب، ج).
(٨) -(به) في النسخة (ب، ج).
(٩) -(مستقل) في النسخة (ب، ج).

أمّن[١] أحدًا فإن أمانه مردود لا يُعتّد به، لأنه غير مالك للتصرف. فمن استكمل هذه الأوصاف كان أمانه صحيحًا، رجلًا كان أو[٢] امرأة، لأن[٣] زينب بنت رسول الله صلىٰ الله عليه[٤][٥] أمّنت زوجها العاص بن الربيع[٦]، وأجاره رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٧][٨]، ولهذا العقد أحكام وشرائط مذكورة في غير هذا الموضع، فهذا ما أردنا ذكره من معاملة هذا القسم من الكفار.

---

(١) (امر) في النسخة (أ، ب). (٢) -(أو) في النسخة (ب).

(٣) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج). (٤) +(وآله) في (ج)، -(صلىٰ الله عليه) في النسخة (أ).

(٥) **السيدة زينب الكبرىٰ** (٠٠٠ - ٨هـ= ٠٠٠ - ٦٣٠م): زينب بنت سيد البشر محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، القرشية الهاشمية: كبرىٰ بناته. تزوج بها ابن خالتها أبو العاص بن الربيع، وولدت له عليًا وأمامة، فمات علي صغيرًا، وبقيت أمامة فتزوجها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، بعد موت فاطمة الزهراء. الأعلام (٣/ ٦٧)، وذيل المذيل ٦٦، وتاريخ الخميس (١/ ٢٧٣) والسمط الثمين ١٥٧، قلادة النحر (١/ ١٠٧)، طبقات ابن سعد (١٠/ ٣١)، والمعارف (ص١٤١)، و الاستيعاب (ص٩٠٥)، و التبيين (ص٨٨)، و أسد الغابة، (٧/ ١٣٠)، وسير أعلام النبلاء (٢/ ٢٤٦)، و العبر (١/ ١٠)، و العقد الثمين (٨/ ٢٢٢)، و الإصابة (٤/ ٣٠٦).

(٦) **أبو العاصي بن الربيع بن عبد العزىٰ بن عبد شمس بن عبد مناف**، القرشي العبشمي. زوج زينب بنت رسول الله ﷺ، وهو أبو أمامة التي حملها ﷺ في صلاته، وأمه هالة، وقيل: هند بنت خويلد أخت خديجة أم المؤمنين، والصحيح: أن اسمه لقيط. كان فيمن أسر يوم بدر، فبعثت زوجته زينب قلادة لها في فدائه، فمنّ عليه بلا فداء؛ كرامة لرسول الله ﷺ، وشرط عليه أن يرسل زينب إلىٰ المدينة، فوفّىٰ بذلك؛ فلذلك قال ﷺ: {**حدّثني فصدقني، ووعدني فوفىٰ لي**}، ثم أسلم قبل الفتح أول السنة الثامنة، فرد عليه رسول الله ﷺ زينب بنكاح جديد، وقيل: بالنكاح الأول، وتوفيت زينب عنده، وتوفي هو في سنة اثنتي عشرة في شهر ذي الحجة، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. قلادة النحر (١/ ١٦٢)، النسب لابن سلام (ص ٢٠٢)، و الاستيعاب (ص٨٣٠)، والمنتظم (٣/ ٥٢)، و التبيين (ص ٢٢٣)، و أسد الغابة (٦/ ١٨٥)، و تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٤٨)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٧٤)، و سير أعلام النبلاء (١/ ٣٣٠)، و العقد الثمين (٧/ ١١٠)، و الإصابة (١/ ١٢١).

(٧) -(وسلم) في النسخة (أ).

(٨) عن مقسم، مولىٰ ابن عباس، «أن زينب بنت النبي ﷺ أجارت زوجها أبا العاص بن الربيع «فأمضىٰ النبي ﷺ جوارها» مصنف عبد الرزاق (٩٤٤٢)، وروينا عن زينب بنت رسول الله، ﷺ، {**أنها أجارت زوجها أبا العاص بن الربيع، فقال النبي ﷺ: إنه يجير علىٰ المسلمين أدناهم**} السنن الصغير، أحمد بن الحسين بن علي بن موسىٰ الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار النشر: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، (٢٨٨٤).

وأما القسم الثاني من الكفار: فهم أهل الكتب، كاليهود والنصارىٰ:

واعلم[١] أن المعاملة بيننا وبين هؤلاء الكفار من هذا القسم، فليس يخلو حالها إما أن تكون في عقد الذمة لهم، أو في أخذ الجزية منهم، فهذان نظران يدور عليهما أكثر[٢] مسائلهم وأحكامهم، فلنقتصر عليهما.

النظر الأول: في عقد الذمة لهم: وهذا العقد أيضًا هو من الأمور العامة التي لا يتولاها إلا الأئمة أو من يلي من قِبلهم، لأنه حقن لدماء الكفار علىٰ التأبيد، فيجب أن يكون النظر فيه إلىٰ الإمام، فإن تعاطاه أحد من الأفراد من غير إذن الإمام كان مردودًا.

والذي يُعقد له الذمة هو: كل كتابي عاقل بالغ متأهب للقتال، ذكر قادر علىٰ أداء الجزية، ولا بد من اعتبار هذه الروابط.

فقولنا: «كل كتابي»[٣]، يندرج تحته اليهود والنصارىٰ علىٰ فرقهم وطوائفهم[٤]، ويخرج عنهم عبدة الأوثان والأصنام والشمس وسائر الكفار الذين ليس لهم كتب، فهؤلاء لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل كأهل الحرب ومشركي العرب.

وقولنا: «عاقل»، نحترز به عن المجنون والمغمي عليه، فإن هذين لا يؤخذ منهما جزية، فأما من يفيق تارة ويُجنّ أخرىٰ: ففي أخذ الجزية منه تردد ونظر، والأولىٰ: الأخذ بأغلب الأحوال، فإذا استويا سقطت الجزية.

وقولنا: «بالغ»، نحترز به عن الصبي، فإنه لا يؤخذ منه جزية.

وقولنا: «ذكر»، نحترز به عن المرأة، فإنه لا يؤخذ منها جزية، لأنها لا تقاتل.

وقولنا: «متأهب للقتال»، نحترز به عن الشيوخ والزمناء، وأصحاب الصوامع، فإن هؤلاء يتعذر[٥] عليهم القتال، فأُعفوا عن الجزية.

---

(١) (فاعلم) في النسخة (أ).
(٢) +(من) في النسخة (ب).
(٣) (لىالى) في النسخة (أ).
(٤) (وطرائقهم) في النسخة (ج).
(٥) (متعذر) في النسخة (ج).

وقولنا: «قادر علىٰ أداء الجزية»، نحترز به عن الفقير الذي لا يقدر علىٰ التكسب، فإن للفقر مدخلًا في إسقاط الغرامات المالية.

فهـذه القيـود لا بد من[1] مراعاتهـا[2] في أخذ الجزية منهم، وهـذا القدر كاف في غرضنا في هذا الموضع.

النظر الثاني: في أخذ الجزية منهم:

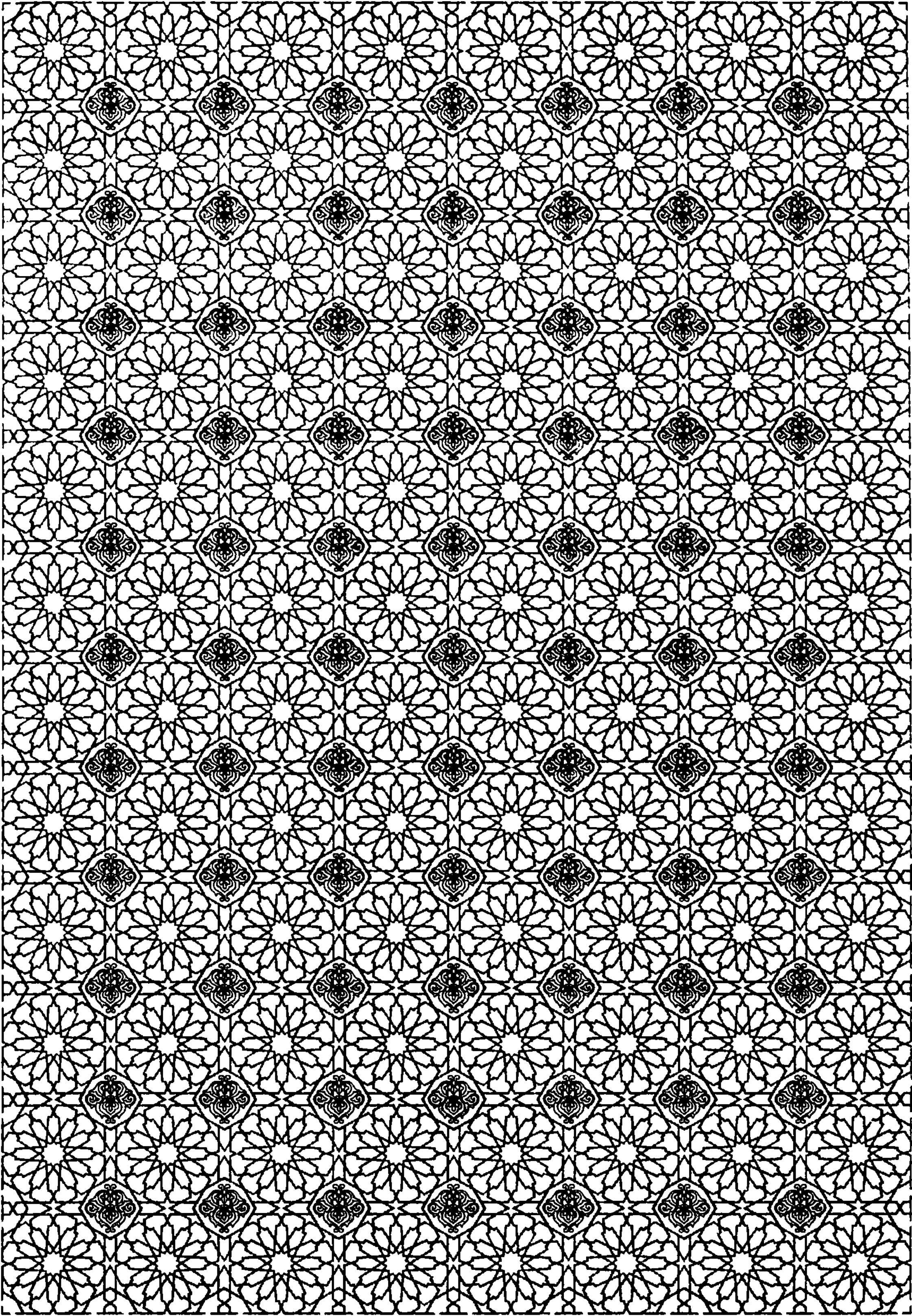
فتؤخذ الجزية من كل كتابيّ كما قدمنا شرحه، ولا تؤخذ من مشركي العرب، ولا يقبل منهم إلا الإيمان بالله ورسـوله، فإن أبوا قُتلوا من غير مُصالحة لهم علىٰ جزية، والقدر الذي يؤخذ منهم هو علىٰ قدر حالهم في الإيسار والإعسار، فيؤخذ من الفقير اثني عشـر درهمًا، ومن أوسـاطهم أربعة وعشـرون درهمًا، ومـن أغنيائهم[3] ثمانية وأربعـون درهمًـا، وعن بعـض العلماء يؤخذ مـن كل حالِمٍ دينار، ويسـوىٰ في ذلك بيـن[4] الفقير والغني والمتوسـط، وكيفية أخذها منهم علـىٰ جهة الصغار والتحقير، كما أشرنا إليه في قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

فهـذا ما أردنا ذكره مـن معاملة[5] الكفار علىٰ جهة الإجمال من غير إشـارة إلىٰ تفصيـل، وموضع تفاصيـل هذه التراجم التي ذكرناها هو الكتـب الفقهية، ومقدار غرضنا قد أشرنا إليه علىٰ جهة الإجمال، وفيه مقنع وكفاية في مقصدنا.

وبتمامـه يتـم الكلام في الإكفار وما يتعلق به، وقـد أطلنا الكلام في تقريره بعض الإطالـة لإجماله[6]، ولأن ذكره في كتب أصحابنا مقبـوض، فأحببنا أن نورد فيه ما لم يذكروه في كتبهم، وما لا غنىٰ للناظر عن ذكره. وبالله التوفيق.



(١) -(من) في النسخة (ب).
(٢) (اعتبارها) في النسخة (ج).
(٣) (اغنياهم) في النسخة (ج).
(٤) (من) في النسخة (ب).
(٥) (معالة) في النسخة (ج).
(٦) (لاحتماله) في النسخة (أ، ب، ج).



الباب الرابع
في الأسماء والأحكام

وهو الكلام في أن أهل الكبائر لهم منزلة بين المنزلتين

اعلم أن كل ما[1] يختص الكفر من بيان أنواعه، وذكر أصناف الكفار، وما يتعلق بأحكامهم قد أسلفناه في «الباب الثالث» الذي فرغنا منه، وبيّنّاه بيانًا شافيًا، والذي نذكره في هذا الباب هو «الكلام في التفسيق»، وهو نظر خاص، يتعلق بأحكام أهل الكبائر من أهل الصلاة، وقد وعدنا في باب الإكفار أن نورد للفسق بابًا علىٰ انفراده، لأن أحكامه متميزة عن[2] أحكام الكفر، فلا جرم لم نمزج أحدهما بالآخر.

فإذا عرفت هذا فسبيل كشف الغطاء عن مقصودنا منه بأن يقع النظر أولًا: في تمهيدات الباب، ثم يقع النظر ثانيًا: في أنواع الفسق وخصاله، ثم يقع النظر ثالثًا: فيما يجري عليهم من الأسماء والأحكام، فهذه الأمور الثلاثة قد اشتمل عليها محصول هذا الباب فيجب قصر النظر عليها.



(١) -(ما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (علىٰ) في النسخة (ب).

النظر الأول في تمهيدات الباب

اعلم أن الطريق إلىٰ معرفة كون هذه المعصية فسقًا هو الأدلة الشرعية، لأن ما عدا[1] الأدلة الشرعية من الأدلة لا يمكن الوصول بها إلىٰ معرفة الفسق، لأن الفسق لما كان كلامًا في مقادير العقاب، وأن[2] هذه المعصية كبيرة، وأن عقابها محبط لثواب فاعلها، وكل[3] هذه الأمور لا يمكن الاطلاع عليها إلا بالأدلة الشرعية، لأنها أمور غيبية استأثر الله بعلمها، ولا سبيل لنا إلىٰ العلم بشيء منها إلا ما كان من جهة صاحب الشريعة وتوقيفه.

نعم الذي يُقطع به من جهة العقل هو استحقاق العقاب علىٰ المعصية مطلقًا، فأما كونها كبيرة أو صغيرة، أو كون هذه المعصية أكبر من معصية أخرىٰ، فإن هذا لا سبيل إليه إلا من جهة الشرع أصلًا.

فإذا تمهدت هذه القاعدة: فلنذكر ما يجري في إثبات الفسق من الأدلة الشرعية وما لا يجري، ثم نذكر هل يجب في كل فسق أن يكون عليه دليل أم لا؟ ثم نذكر الكلام فيما يتعلق بمعرفة كبائر المعاصي وصغارها، فهذه ثلاث مسائل لا بد من شرحها بعون الله ولطفه.

۞ المسألة الأولى: في بيان ما يجري في الفسق من الأدلة الشرعية وما لا يجري:

اعلم أن الإكفار والتفسيق يجريان علىٰ قضية واحدة في أن كل ما يستعمل في أحدهما من الأدلة الشرعية يستعمل في الآخر، وما يمتنع في أحدهما يمتنع في الآخر لما كان كل واحد منهما طريقه الشرع، ولا يجري في كل واحد منهما إلا الأدلة القطعية، فلهذا استويا في هذه القضية، وكان[4] مستند أحدهما هو مستند الآخر.

---

(١) (علىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (فإن) في النسخة (ب).
(٣) (فكل) في النسخة (ب).
(٤) (وكل) في النسخة (ب، ج).

والذي يجري في التفسيق من الأدلة الشرعية أمور أربعة:

أولها: نصوص القرآن وظواهره المقطوع بها: فمتىٰ دل نص القرآن علىٰ كون المعصية كبيرة وجب القطع بها، وهكذا القول إذا دل القرآن علىٰ وجوب [الحد][١] عن[٢] مرتكب هذه المعصية، فإنَّا نقطع أيضًا بكونها كبيرة، لأن الحد إذا أقيم علىٰ صاحبه علىٰ جهة الإهانة والنكال كان ذلك فسقًا.

وثانيها: نصوص الأخبار: ولا بد فيها إذا كانت مستعملة في إثبات الفسق من اعتبار شرطين:

أحدهما: أن تكون نصوصًا فيما تناولته.

وثانيهما: أن تكون هذه الأخبار منقولة بالتواتر، فإذا كان نَقَلَها أحادًا لم تكن دلالة علىٰ الفسق لأن طريقه لا تكون مظنونة[٣].

وثالثها: الإجماع: فمتىٰ دل الإجماع علىٰ كون هذه المعصية فسقًا وجب القطع بكونها فسقًا لا محالة، لأن الإجماع عندنا مقطوع به، ولا بد فيه من اعتبار شرطين: **أحدهما**: أن يكون الإجماع منقولًا بالتواتر، فإذا نقل بالأحاد لم يكن طريقًا للفسق علىٰ حال. **وثانيهما**: أن يكون مراد الأمة في إجماعهم مفهومًا، فإن كان مرادهم مُلتبسًا بغيره كان محتملًا، ولم يجز إثبات الفسق بهذا الإجماع.

ورابعها: القياس: الذي يكون في معنىٰ الأولىٰ.

ومثال هذا: أنَّا قد علمنا من جهة الشرع أن سرقة عشرة دراهم من حرز توجب القطع، ويكون صاحبها فاسقًا لا محالة. ولا شك أن قطع عضو من أعضاء الإنسان أعظم مضرة وأدخل في المفسدة من سرقة هذه العشرة، فإذا كانت السرقة توجب الفسق، فهكذا قطع العضو من طريق الأولىٰ يكون فسقًا، لما ذكرناه.

---

(١) -(الحد) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) -(عن) في النسخة (ج).

(٣) (مطوية) في النسخة (ب، ج).

فهذه جملة ما يجري في إثبات الفسق من الأدلة[١] الشرعية لا غير.

وأما ما لا يجري فيه من الأدلة المستعملة: وهو أمور خمسة:

أولها: الأدلة العقلية: فإنَّا قد ذكرنا أنه لا مجال للعقل في معرفة كون المعصية فسقًا ولا في معرفة كونها كبيرة، ولا طريق له إلا من جهة صاحب الشريعة وتقريراته.

وثانيها: ظواهر القرآن التي ليست نصوصًا فيما تناولته، وإنما منتهاها هو غلبة الظن، وغلبة الظن لا تكون طريقًا إلىٰ إثبات الفسق كسائر الأحكام الاجتهادية في التحليل والتحريم، وإنما مبناه[٢] علىٰ الأدلة القاطعة كما قررناه من قبل.

وثالثها: ظواهر السُنَّة التي ليست قاطعة أو كانت الأخبار نصًا فيما تناوله لكن أصلها منقول بالآحاد، فإن مثل هذه لا يُعّول عليها في إثبات الفسق.

ورابعها: الإجماع المنقول بالآحاد: فإن مثل هذا الإجماع لا يكون طريقًا إلىٰ معرفة الفسق[٣] لكونه مظنونًا.

وخامسها: القياس المستنبط الذي يفتقر إلىٰ[٤] تحصيل العلة وذكر الجامع، لأن غاية ما في هذا القياس الذي يفتقر إلىٰ[٥] ذكر الجامع وتحصيل[٦] العلة هو الإيصال إلىٰ غلبة الظن، والإجماع منعقد علىٰ أن الأدلة الموصلة إلىٰ غلبات الظنون لا مجال لها في إثبات التفسيق.

ومثال هذا القياس: قولنا: إنما فسق الخارجي لبراءته[٧] عن أمير المؤمنين، وخروجه عليه وإنما فعل هذا لأنه لم يلتزم بإمامته، ولم يقل بها، والمتوقف في إمامته هذا حاله، فإنه لم يلتزمها، ولم يقل بها، فيجب القضاء بفسقه لمشاركته له

---

(١) (الاله) في النسخة (ج).
(٢) (قانته) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الفسو) في النسخة (ج).
(٤) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٥) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٦) (وتحصل) في النسخة (ب).
(٧) (ليراته) في النسخة (ج).

في هـذه العلة، فكما أن هذا خطـأ، فيجب أن يكون ما هذا حاله من القياس لا تعريج عليه في إثبات التفسيق أصلًا.

وقـد حكـىٰ **الخوارزمي عن قاضي القضـاة** أن مثل هذا القيـاس يجرىٰ في إثبات الفسـق وذكـر في مثاله أن من سـرق عشـرة دراهم من حـرز وجب القضاء بفسـقه، فهكذا نقول: من غصب عشـرة دراهم وجب القطع بفسقه أيضًا، لأنهما مستويان في المضرة، **وهذا فاسد لأمرين**:

أما أولًا: فلأنَّا لا نعلم أن المضرة والمفسـدة في أحدهما كالمضرة والمفسـدة في الآخر إلا بتوقيف شرعي مقطوع به، فأما القياس فلا يمكن القطع به.

وأمـا ثانيًـا: فلأنه لا يمتنع أن يكـون الوجه الذي لأجله كان الجرم متفاحشًـا هو كونه سرقة واختزالًا للأموال في صفته[١]، وكونه غصبًا لم يشاركه في هذا الوجه فلا يكون فسقًا.

فحصـل من مجموع ما ذكرناه ها هنا معرفة ما يجري في التفسـيق من الأدلة وما لا يجـري وأن الأدلة الموصلة إلىٰ الظن من ظواهر[٢] الكتاب و[٣]السُـنَّة وأخبار الأحاد والإجماعات المظنونة[٤] لا تجري فيه.

نعم قد يعتَّد ما في الفسـق بأحكام نحو رد الشـهادة، والعزل عن القضاء والإمامة[٥]، والجرح وغير ذلك من الأحكام الشـرعية التي يمكن إثباتها بالأدلة المظنونة كالقياس وأخبار الأحاد، لأنها من العمليات ولها مدخل في الاجتهاد، فجاز إثباتها بها.

۞ المسألة الثانية: في أنه لا بد في كل فسق أن يكون معلومًا أم لا؟

اتفق الشـيوخ من المعتزلة علىٰ أن بعض المعاصي يجوز أن تكون فسقًا ولا نعلمه فسقًا، بأن لا يكون في إعلامنا بكونه فسقًا مصلحة.

---

(١) (حقبه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (ظهواهر) في النسخة (ب).

(٣) (في) في النسخة (ب، ج).

(٤) (المنطوية) في النسخة (ب).

(٥) (فالامامة) في النسخة (ب).

وقالوا: إن الكبائر منقسمة:

فيها ما يكون[١] **في إعلامنا بكونها**[٢] **كبيرة؛ مصلحة**، فيجب علىٰ الله إعلامنا بها، وهذا نحو هذه الكبائر التي شرعت فيها الحدود، نحو الزنا والسرقة والقذف وغيرها من الكبائر.

ومنها ما لا يكون في إعلامنا بكونه كبيرة؛ مصلحة، فلهذا جوّزنا وقوعها، وإن لم نعلم كونها كبيرة، وفرقوا بين الكفر والفسق، وقد قدمنا بطلان هذا الفرق، وقررنا أن الفسق كما يجوز وقوعه ولا نعلمه، فهكذا الكفر يجوز وقوعه ولا نعلمه، وقد قدمنا فيه كلامًا شافيًا، فلا وجه لإعادته.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن الكفر والفسق قسمان:

فالقسم الأول: -منهما- لا نعلمه ولا يكون لنا عليه دليل كما حققناه. **والقسم الثاني**: أن يكون كل واحد منهما معلومًا لنا بدلالة قاطعة.

ثم الكفر في نفسه نوعان:

أحدهما: **أن يكون كفرًا صريحًا**: وهذا نحو كفر الإلحاد والتعطيل والتهوّد والتنصّر إلىٰ[٣] غير ذلك من الإكفارات الصريحة، وحكم هذا الكفر هو تحريم المناكحة والموارثة والدفن في المقابر.

وثانيهما: **أن يكون كفرًا متأولًا**: وهذا نحو كفر المشبّهة والمُجبّرة عند من يقول بإكفارهم، وحكم هذا الكفر يجب أن يكون مخالِفًا للكفر الصريح في المناكحة والموارثة والدفن، وقبول الشهادة، وقبول أخبارهم علىٰ اختلاف بين العلماء في ذلك.

ثم الفسق أيضًا علىٰ نوعين:

أحدهما: **أن يكون صريحًا**، وهذا نحو ارتكاب هذه الكبائر التي قد دل الشرع

---

(١) (بلون) في النسخة (أ، ب). (٢) (بكور بها) في النسخة (ب).

(٣) (للىٰ) في النسخة (أ).

علىٰ كونها فسقًا نحو الزنا والسرقة والقذف والفرار من الزحف وغيرها. وحكم هذا الفسق هو رد شهادته ورد خبره، وعدم صلاحيته للقضاء والإمامة إلىٰ غير ذلك من الأحكام المعلقة بالفسق الصريح.

وثانيهما: فسق التأويل: وهذا نحو فسق الخوارج، فإنهم اعتقدوا حِلّ القتل واستباحة الدماء والأموال لمن[1] خالفهم، وكان هذا الاعتقاد لشبهة انقدحت لهم وتأويل خطأ.

وحكم هؤلاء[2]: مأخوذ من سيرة أمير المؤمنين فإن المعلوم من حاله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أنه لم يعاملهم معاملة الكفار من أهل الحرب والشرك والمرتدين.

ولما قيل له: أكفار هم يا أمير المؤمنين؟

قال: «من الكفر هربوا، ولكن إخواننا بالأمس بغوا علينا فقتلناهم»[3].

وقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: إني[4] محتج عليكم بخصال فليبلغ الشاهد الغائب، لا تتبعوا مواليًا ليس منحازًا إليّ فيه، ولا تستحلوا ملكًا إلا ما استعين به عليكم، ولا تدخلوا دارًا ولا حيًا، ولا تأخذوا مالًا إلا ما حباه القوم أو اتخذوه[5] في بيت مالهم إلىٰ غير ذلك[6] من الأحكام.

والمعلوم مِن حاله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أنه لم يعاملهم معاملة أهل الفسق الصريح، فإنه

---

(١) (ثم) في النسخة (ب). (٢) (هولاءئ) في النسخة (ب).

(٣) (أخبرنا عبد الرزاق، عن معمر أعمن سمع الحسن أقال: لما قتل علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ الحرورية أقالوا: من هؤلاء يا أمير المؤمنين أكفار هم؟ قال: «من الكفر فروا» قيل: فمنافقون؟ قال: «إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً وهؤلاء يذكرون الله كثيرًا» قيل: فما هم؟ قال: «قوم أصابتهم فتنة أفعموا فيها وصموا») المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، الهند، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ، (١٨٦٥٦).

(٤) (الىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٥) (ياتحذوه) في النسخة (أ)، (الحدوه) في (ب)، (واتحدوه) في (ج).

(٦) -(ذلك) في النسخة (ج).

عَلَيْهِ السَّلَامُ[١] لم يرد شيئًا من أحكامهم، ولا فسخ شيئًا من عقودهم، ولم يعترض شيئًا منها بل أمضاها وقررها، وهذا هو المعلوم من حاله في أيامه وخلافته.

وهذا يدل علىٰ أن حكمهم مخالف لأحكام الكفار والفساق المصرحين[٢]، وفي هذا حصول غرضنا.

المسألة الثالثة: في التمييز بين الصغائر والكبائر:

وقبل الخوض في ذلك نذكر معنىٰ وصفنا للمعصية بأنها صغيرة أو كبيرة، فنقول: أما معناهما اللغوي فهو مفهوم ولا حاجة بنا إلىٰ ذكره، ولكنا نذكر معناهما[٣] بالإضافة إلىٰ مصطلح الشرع.

واعلم أن الصغيرة والكبيرة متىٰ اطلقا فلهما استعمالان:

الاستعمال الأول: أن نذكر كل واحد منهما في مقابلة طاعة أو معصية، فعلىٰ هذا يقال: هذا الذنب صغير في مقابلة هذه الطاعة، كما يقال: فيمن أعتق غيره من الرق وأعطاه نفائس الأموال ثم كسر له رأس قلم، فإن هذه المعصية صغيرة في مقابلة هذه الطاعة. وقد يقال: هذا الذنب صغير في مقابلة هذه المعصية، كما يقال: فيمن قتل غيره، ثم أخذ من ماله حبة، فإن هذه المعصية تعد صغيرة في مقابلة القتل، وهكذا أيضًا إذا قيل: هذا الذنب كبير في مقابلة هذه[٤] الطاعة، كمن يأخذ مال غيره ثم يطعمه لقمة. وقد يقال: هذا الذنب كبير في مقابلة معصية أخرىٰ، فإن من قتل إنسانًا ليس حاله كمن أُخذ من ماله حبة، بل يُعدّ القتل أكبر من أخذ الحبة لا محالة.

فهذا هو الاستعمال الأول بالإضافة كما حققناه.

---

(١) -(لم يعاملهم معاملة أهل الفسق الصريح، فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ) في النسخة (ج).

(٢) (والمصرحين) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(اللغوي فهو مفهوم ولا حاجة بنا إلىٰ ذكره، ولكنا نذكر معناهما) في النسخة (ب، ج).

(٤) +(هذه) مكررة في النسخة (ب).

الاستعمال الثاني: وهو الأكثر[1] والأشهر في لسان المتكلمين وهو استعمالها مطلقًا من غير إضافة.

فأما الصغيرة فمعناها: «هو كل ذنب ينقص عقابه عن ثواب فاعله في كل وقت».

فقولنا: «في كل وقت»، نحترز به عما إذا كان الحال فيه مختلفًا، فتارة يكون عقابه زائدًا علىٰ ثوابه، وتارة يكون مساويًا، فإنه بهذا المعنىٰ لا يوصف بكونه صغيرًا.

وأما الكبيرة: فمعناها «هو كل ذنب يكون عقاب فاعله أزيد من ثوابه في كل وقت».

وقولنا: «في كل وقت»، نحترز به عما إذا كان عقابه ينقص عن ثوابه أو يكون مساويًا له، فإنه لا يكون كبيرة.

فهذا ملخص ما يذكره المتكلمون في معناهما.

واعلم أن الكبيرة والصغيرة كما يجوز ثبوتهما تحقيقًا فقد يجوز ثبوتهما علىٰ ضرب من التقدير.

أما ثبوت الصغيرة تحقيقًا: فنحو ما يحصل في حق الأنبياء من المعاصي، فإنها صغائر لا محالة، لاستحالة الكبائر في حقهم كما أوضحناه في العصمة، وأما ثبوت الكبيرة متحققًا فنحو ما يقع من الكفار والفساق من المعاصي العظيمة.

وأما ثبوت الصغيرة علىٰ جهة التقدير: فقد يكون في حق الكفار والفساق، فإنها مُقدّرة في حقهم بحيث لو كان لهم ثواب يستحقونه لكان يقال: بأن بعض المعاصي مُكفِّرة في جنبه،

وأما ثبوت الكبيرة علىٰ جهة التقدير: فهو يكون في حق الأنبياء، فإنَّا لو قدرنا وقوعها من جهتهم لكان ثوابهم منحبطًا لأجلها.

فإذا تمهدت هذه القاعدة: فلنذكر الوجوه التي لمكانها تعظم المعصية، ثم نذكر

---

(١) (الاكبر) في النسخة (ب).

الكلام في أن المعاصي هل هي محصورة أو غير محصورة؟ ثم نذكر هل يلزم في كل عَمدٍ أن يكون كبيرًا أم لا؟ ثم نردفه بالكلام علىٰ أن في المعاصي صغائر ثم نذكر الدلالة علىٰ أنه لا يحسن الإعلام بها، فهذه أحكام خمسة قد اشتملت عليها هذه المسألة، فلا بد من شرحها وبيانها[1].

الحكم الأول: في بيان الوجوه التي لأجلها يعظم حال المعصية:

اعلم أن حال المعصية يعظم لأمور ثلاثة:

أولها: لعظم حال المَعصِي في نفسه.

وثانيها: لأجل عظم نعمته.

وثالثها: لأجل ما يتعلق بوقوعها من المفاسد العظيمة.

فهذه الوجوه هي السبب في عظمها وكبرها، وهي بأسرها حاصلة في حق الله تعالىٰ، فإنه تعالىٰ أهلٌ[2] لأن يُطاع فلا يُعصىَ لأجل قهره واستيلائه وقوة سلطانه، ولأنه تعالىٰ مُنعم بأصول النعم وفروعها وهو المستحق للعبادة لأجلها، ونعمته تعالىٰ ليست كنعمة غيره من سائر المنعمين، ولما يقع عليه معصية من وجوه المفاسد، ولهذا فإنَّا لو خلينا وقضية العقل فإنَّا كنا نُجوّز في كل معصية صدرت من جهة الواحد أن تكون كبيرة لأجل ما ذكرناه من عظم حال الله تعالىٰ وحال نعمته، ولما يلزم من معصيته من وجوه الفساد، لكن الشرع قد دل علىٰ خلاف ذلك، وبيّن أن في الذنوب صغائر كما أن فيها كبائر -كما سنقرره من بعد إن شاء[3] الله تعالىٰ- ألا ترىٰ[4] أن المعصية من جهة العبد لسيده ليس كمعصية غيره، لأجل عِظم حال السيد، وأن[5] معصية الولد لوالده ليس حالها في القبح كمعصية الغير، لأجل نعمة الوالد، وهكذا نقول: إن الاستخفاف بحرمة العالِم والإمام ليس كالاستخفاف بغيرهما من أفناء

---

(١) (وتمامها) في النسخة (ج).
(٢) -(أهل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (انشاء) في النسخة (ب).
(٤) (ترا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (أو) في النسخة (ب، ج).

الناس، لما يقع في الاستخفاف بهما من المفاسد، فقد بان لك مصداق ما قلناه من أن المعصية تعظم لأجل هذه الوجوه الثلاثة.

الحكم الثاني: في أن الكبائر هل هي محصورة أم لا؟

اعلم أن في الناس من زعم أن المعاصي الكبائر محصورة في عدد مخصوص، وهذا فاسد، فإن الكبائر لو انحصرت في عدد لكان ما عدا ذلك المعدود صغائر، ولو ثبت هذا لكان إغراء بفعل الصغائر، والإغراء بها قبيح كما سنقرره على إثر هذا الكلام بمشيئة الله تعالىٰ.

لا يقال: أليس هذا[١] قد روىٰ عن أمير المؤمنين أنه قال: {**الكبائر سبع: الإشراك بالله والقتل والقذف والزنا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة**}[٢]، وزاد ابن عمر {**السحر واستحلال البيت الحرام**}[٣]، وفي هذا دلالة علىٰ أنها محصورة بعدد.

لأنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فهذه رواية منقولة بالأحاد فلا يكون فيها حجة علىٰ ما زعموه.

وأما ثانيًا: فلو سلمنا صحتها لكنا[٤] نقول: ليس المقصود من كلام أمير المؤمنين أن الكبائر هي سبع من غير زيادة ولا نقصان علىٰ هذا العدد كما توهموه من كلامه، فإنما الغرض منه هو أن الكبائر التي دل عليها الشرع هي هذه، وليس

(١) -(هذا) في النسخة (أ، ب).

(٢) عن أبي هريرة: {**الكبائرُ سبعٌ أوَّلُهنَّ الإشراكُ باللهِ وقتلُ النَّفسِ بغيرِ حقِّها وأكْلُ الرِّبا وأكلُ مالِ اليتيمِ وفرارُ يومِ الزَّحفِ وقذفُ المحصناتِ والانتقالُ إلىٰ الأعرابِ بعد هجرتِه**}، المنذري، الترغيب والترهيب (٣/ ٦٦) فيه عمرو بن أبي شيبة ولا بأس به في المتابعات، أخرجه البزار (٨٦٩٠) واللفظ له. وأخرجه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٨٩) بمعناه.

(٣) التلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني، (٤/ ١٣٧٨) في إسناده العباس بن الفضل الأزرق وهو ضعيف، أخرجه أبو داود (٢٨٧٥)، والنسائي (٤٠١٢) مختصراً، والطبراني (١٧/ ٤٧) (١٠١).

(٤) (ولكنا) في النسخة (أ، ب).

الغرض أنه لا كبيرة إلا هذه[١]، فإن هذا فاسد كما حققناه[٢].

واعلم أن الشرع في دلالته علىٰ ما يدل عليه من الكبائر علىٰ وجهين:

فالوجه الأول: -منهما- أن يكون دلالته عليها من جهة اللفظ: وهذا نحو قوله في القذف: ﴿هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦]، وقوله: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾

(١) (لهذه) في النسخة (ب).

(٢) **قال الطبري:** واختلف أهل التأويل في الكبائر التي وعد الله عباده بالنهي عنه، من أول سورة النساء إلىٰ رأس الثلاثين آية منها، هذا قول ابن مسعود والنخعي. وقال آخرون: الكبائر سبع، روي عن علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ. وهو قول عبيد بن عمير، وعبيدة، وعطاء، وقال عبيد: ليس من هذِه كبيرة إلا وفيها آية من كتاب الله، قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ٣١]. وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]. وقال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ الآية [البقرة: ٢٧٥]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ﴾ الآية [النور: ٢٣]. وقال: ﴿إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: ١٥] والسابعة: «التعرب بعد الهجرة»: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى﴾ الآية [محمد: ٢٥]. وقال آخرون: هي تسع، روي ذلك عن عبد الله بن عمر، وزاد فيه: {**السحر والإلحاد في المسجد الحرام**}. وقال آخرون: هي أربع. رواه الأعمش عن وبرة بن عبد الرحمن، عن أبي الطفيل، عن ابن مسعود قال: «الكبائر أربع: الإشراك بالله، والقنوط من رحمة الله، والإياس من رحمة الله، والأمن من مكر الله». ففي حديث أبي الطفيل مما لم يمض في الآثار: «الأمن من مكر الله». وفي حديث عبيد بن عمير: «التعرب بعد الهجرة». فتمت إحدىٰ وثلاثين.

وقال آخرون: «كل ما نهىٰ الله عنه فهو كبيرة»، روي ذلك عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «وقد ذكرت الطرفة وهي النظرة».

قال ابن الحداد: وهذا قول الخوارج، قالوا: «كل ما عُصي الله به فهو كبيرة يخلد صاحبه في النار. **واحتجوا بقوله تعالىٰ:** ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] قالوا: فالكلام علىٰ العموم في جميع المعاصي».

وعن ابن عباس قول آخر حكاه الطبري قال: «كل ذنب ختمه الله بنار أو لعنة أو غضب فهو كبيرة». قال طاوس: قيل لابن عباس: الكبائر سبع؟ قال: «هي إلىٰ السبعين أقرب» وقال سعيد بن جبير: قال رجل لابن عباس: الكبائر سبع؟ قال: «هي إلىٰ السبعمائة أقرب منها إلىٰ السبع، غير أنه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع إصرار». التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: دار النوادر، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م، (٢٨/ ٢٥٢)، وأيضاً شرح صحيح البخارىٰ، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (١/ ٣٢٣).

[النور: ١٥]، وقوله في الخمر والميسر: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿كَبُرَ [1] مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣]، وغير ذلك من الآيات التي تُشعر بأن المعصية كبيرة.

الوجه الثاني: يكون دلالته من حيث المعنىٰ: وهذا نحو إيجاب الحد علىٰ الزاني، والقطع علىٰ السارق، وإقامة الحد هي دلالة علىٰ كبر[2] المعصية من جهة المعنىٰ، وعلىٰ كونه فاسقًا، كما قررناه فيما سبق.

الحكم الثالث: هل يكون كل عمدٍ كبيرًا أم لا؟:

ذهب الجماهير من أئمة الزيدية والمعتزلة إلىٰ أنه لا يجب في كل ذنب عُمِدَ إليه وكان مقصودًا أن يكون كبيرًا، وقالوا: كل ما كان مفعولًا علىٰ جهة العمد لم يدل الشرع علىٰ كونه كبيرًا، فإنه يحتمل أن يكون كبيرًا، ويحتمل أن يكون صغيرًا، ولا سبيل إلىٰ القطع بكونه كبيرًا بالعمد.

وحكىٰ عن بعض الزيدية وجعفر بن حرب[3] من المعتزلة أن كل ذنب فُعِلَ علىٰ جهة العمد فهو كبير، وكل ما فُعِلَ علىٰ جهة السهو فهو صغير، وعوّلوا[4] في كون الفعل كبيرًا وصغيرًا علىٰ السهو والعمد لا غيره.

والمعتمد في بطلان هذا المذهب وجوه ثلاثة:

أما أولًا: فلأنَّا سنقرر علىٰ أن في الذنوب التي يُقصد إليها ما هو صغير، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل قولهم بأن كل عمدٍ فهو كبير.

---

(١) (لبر) في النسخة (أ). (٢) (كبرة) في النسخة (ب).

(٣) ابن حَرْب (١٧٧ - ٢٣٦هـ = ٧٩٣ - ٨٥٠م) جعفر بن حرب الهمدانيّ: من كبار معتزلة بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة. وصنف كتبًا قال الخطيب البغدادي أنها (معروفة عند المتكلين) وكان له اختصاص بالواثق العباسي. الأعلام، (٢/ ١٢٣)، تاريخ بغداد (٧/ ١٧٣) ومروج الذهب (٢/ ٢٩٨)، لسان الميزان (٢/ ١١٣)، تاريخ الإسلام (٥/ ٥٤٩)، معجم المؤلفين (٣/ ١٣٦).

(٤) (فعولوا) في النسخة (ب، ج).

وأما ثانيًا: فلأن الذي يُعرف به كون الفعل كبيرًا أو صغيرًا إنما هو الشرع وليس فيه دلالة علىٰ أن كل ما كان معمودًا من الأفعال فهو كبير. نعم يلزم في كل كبير أن يكون معمودًا مقصودًا إليه، لأن الكبائر لا تكون كبائر مع السهو أصلًا، فأما أن يقال: بأن كل معمود إليه فهو كبيرة، فهذا خطأ.

وأما ثالثًا: فلأن العزم علىٰ الكفر كفر لا محالة، والعزم علىٰ الاستخفاف بصاحب الشريعة كفر أيضًا، وليس بمقصود ولا معمود إليه، لأن الإرادة لا تراد، فبطل ما زعموه.

لا يقال: إن كل ما كان مَسهُوًّا عنه فهو صغير، فيجب في كل معمود إليه أن يكون كبيرًا، وهذا هو مطلوبنا.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن كل ما كان مفعولًا علىٰ جهة السهو فلا يوصف بكونه صغيرًا ولا كبيرًا. فإن زعموا أن الشرط في كون الفعل كبيرًا هو علم فاعله باستحقاق العقاب عليه، فلهذا كان مفارقًا للصغائر، فهذا خطأ أيضًا، لأن ذلك لو كان شرطًا كما توهموه لما صح وقوع الكفر وسائر الكبائر ممن لا يعلم حالها في استحقاق العقاب، وخلافه معلوم بالضرورة، فبطل ما توهموه.

الحكم الرابع: في الدلالة على أن في المعاصي صغائر:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والمعتزلة أن المعاصي مشتملة علىٰ الصغائر والكبائر.

وزعمت الخوارج أن المعاصي كلها كبائر لا يوجد فيها صغير أصلًا، **وزعموا أيضًا** أن جميع الكبائر كلها كفر، وقد أسلفنا في بطلان مقالة الخوارج كلامًا فيه مقنع وكفاية، والذي نزيده ها هنا هو أن ندل علىٰ أن في المعاصي ما هو صغير بدلالة الشرع. فإذا قررنا ذلك بطل قولهم.

ومعتمدنا في ذلك وجوه:

أولها: قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

ووجه الدلالة من هذه الآية هو أن الله أثبت في الآية ذنوبًا هي كبائر وسيئات[١] ليست كبائر وهي مكفرة في جنب اجتناب الكبائر، وظاهر الآية يدل علىٰ أن أحدهما غير الآخر، وهذا هو مطلوبنا.

وثانيها: قوله تعالىٰ: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧]. وظاهر العطف يدل علىٰ أن ها هنا أمرًا ثالثًا غير الكفر والفسوق، وهذا هو الذي نريده.

وثالثها: قوله تعالىٰ: ﴿مَالِ هَـٰذَا ٱلْكِتَـٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ [القمر: ٥٣]، وهذا تصريح بما نريده من إثبات الصغيرة.

لا يقال: إن قوله تعالىٰ في آخر الآية ﴿فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا[٢] فِيهِ﴾ [الكهف: ٤٩][٣]، هو جمع بين الصغيرة والكبيرة في إيجاب العقاب عليهما، والصغيرة عندكم إنما يمكن تحققها إذا كان ثواب[٤] فاعلها أزيد من عقابه، وهذا يبطل ما قلتموه في إثبات الصغيرة.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الصغيرة عندنا كما يمكن ثبوتها محققة في حق الأنبياء فقد يمكن ثبوتها علىٰ جهة التقدير، وهي في هذه الحالة ثابتة علىٰ جهة التقدير. فإنَّا نقول: لو كان لهم ثواب لكانت هذه الصغائر مُكفّرة في جنبه، فبطل ما زعموه.

الحكم الخامس: في أن الصغائر لا تَحسُن في الحكمة الإعلام بها، **فنقول:**

---

(١) (وساب) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (عما) في النسخة (ج).
(٣) -(فيه) في النسخة (ج).
(٤) (تواب) في النسخة (ج).

ذهب **أئمة الزيدية والمعتزلة** إلىٰ أنه لا يجوز الإعلام بهـذه[١] الصغائر، واعتمدوا في الدلالة له علىٰ استحالة ذلك، هو أن الإعلام بهذه[٢] الصغائر فيه إغراء بفعلها، والإغراء بالمعصية قبيح، فالإعلام بالصغائر يكون قبيحًا أيضًا.

وإنمـا قلنا: «إن الإعلام بهذه الصغائـر يكون إغراء بفعلها»، فهذا ظاهر، فإنه إذا كان لنـا في فعلها شـهوة عاجلة ولذة حاصلـة، وكنا علىٰ ثقة من سـلامة ثوابنا عند فعلها، كان هذا من أقوىٰ الدواعي وأعظم البواعث لنا علىٰ فعلها، ولا نعني بكون الواحد منَّا مغرىٰ بفعلها إلا هذا.

وإنمـا قلنا: «إن الإغراء[٣] بالمعصية قبيح يمنع مـن فعله الحكمة»، فهذا بيّن لا يحتاج إلىٰ كشف.

فثبت بما ذكرناه أنه لا يَحسُن من الله إعلامنا بشيء من هذه الصغائر.

فهذا ملخص ما عوّل عليه أصحابنا والمعتزلة في استحالة تعريفنا بالصغائر.

والمختـار عندنا أنه لا مانع مـن تجويز إعلام[٤] بعض المُكلَفين بصغائر ذنوبه، **وعمدتنا في ذلك وجهان:**

الوجـه الأول: أنَّا نقـول: إنه لا فرق في العقول بين أن يُعلِـم الله بعض المُكلَفين أنه يصير إلىٰ الجنة، وبين أن يُعلِمهُ ببعض الصغائر، فإذا كان إعلامه بصيرورته إلىٰ الجنـة لا يكون إغراء له بالمعاصي، فهكـذا نقول: إعلامه بالصغائر لا يكون إغراء له بفعلها من غير فرق بينهما.

لا يقـال: إن إعلام بعض المُكلَفين بأنه يصير إلىٰ الجنة إنما يَحسُـن بشـرط أن يعلـم الله تعالـىٰ مِن حاله أن يكون مجتنبًا لسـائر القبائح، فأمـا إذا كان لا يعلم مِن حاله ذلك، لم يَحسُن إعلامه.

---

(١) (بهاذه) في النسخة (ب).

(٢) (بهاذه) في النسخة (ب).

(٣) (الاغرىٰ) في النسخة (ج).

(٤) (تعريف) في النسخة (ج)، -(إعلام) في (ب).

لأنَّا نقول: وهكذا في مسألتنا، فإنَّا نقول: إن الإعلام بالصغائر إنما يَحسُن إذا كان الله تعالىٰ يعلم مِن حاله اجتنابها وانكفافه عنها، فأما مع عدم ذلك فلا يَحسُن لما ذكرناه.

الوجه الثاني: أنَّا نقول: هل تمنعون من الإعلام بالصغائر في حق مَن لا يكون الإعلام له مصلحة أو تمنعونه مطلقًا؟

فإن كان الأول: فهو مُسلّم ولا يضرنا، فإنَّا نمنع من الإعلام في حق مَن لا مصلحة له في ذلك.

وإن[1] **كان الثاني**: فهو ممنوع، وفيه حصول غرضنا، فإنه لا يمتنع في بعض المُكلَفين أن يعلم الله تعالىٰ من حاله أنَّ إعلامه بصغائر ذنوبه يكون لطفًا لنا ومصلحة، وإذا كان الأمر كما قلناه، وجب علىٰ الله إعلامه بالصغائر وإلا كان تاركًا لمصلحته[2] في التكليف وهذا محال.

فثبت بما ذكرنا أنه لا مانع من تجويز الإعلام لبعض الصغائر، فهذا هو الكلام علىٰ النظر الأول في تمهيد الباب، وبالله التوفيق.



---

(١) (فإن) في النسخة (ج).

(٢) (لمصالحه) في النسخة (ب، ج).

النظر الثاني: في المقصود من هذا الباب:

والـذي يجـب النظر فيه ها هنا هو الكلام في أنواع الفسـق، ثـم الكلام في حكم مخالف الحق من أهل القبلة هل يفسـق أم لا؟ فهاتان[١] مسـألتان يشتملان على ما نريد من مهمات المقصود.

۞ المسألة الأولى: في بيان أنواع الفسق:

واعلـم أن مـا[٢] يقضـي الشـرع بكونـه فسـقًا لا ينفـك عـن أن يكـون متعلقًـا بأفعـال القلـوب، أو يكـون متعلقًا بأفعـال الجـوارح، أو يكـون متعلقًا بالأقـوال، أو يكـون مختصًـا بالـتروك. فهـذه أنـواع أربعة لا يخرج الفسـق عـن أن يكون متعلقًـا بكل واحد منهـا، ونحـن نذكـر كل مـا[٣] يختـص بكل واحـد منها مـن التفاصيل بمشيئة الله تعالىٰ وعونه.

النوع الأول: منها ما يكون متعلقًا بأفعال القلوب:

اعلم أن الفسق يطلق ويراد به معنيان:

أحدهما: لغوي: وهو «الخروج»، يقال: فسقت الرطبة؛ إذا خرجت من قشرها، وفسـق الرجـل؛ إذا خرج عن أمر ربه مُضرًا بنفسـه، ومنه سـميت الفأرة فويسـقة، بخروجها علىٰ وجه الإضرار لغيرها، هكذا قاله الجوهري[٤].

وثانيهـا: شـرعي: وهـو الفعل أو الترك لما يخـرج به من ولايـة الله إلىٰ عدواته تحقيقًا أو تقديرًا.

---

(١) (فهتان) في النسخة (ب).
(٢) (انما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (كلما) في النسخة (ب، ج).
(٤) الصحـاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسـماعيل بن حمـاد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، (٤/ ١٥٤٣).

فقولنا: «الفعل» نحو الزنا والسرقة والقتل وسائر الأفعال من الكبائر.

وقولنا: «والترك»: نحو ترك الصلاة والصوم وسائر التروك المعلوم كونها فسقًا بالإجماع.

وقولنا: «تحقيقًا»، نعني به من يدخل في عداوة الله بعد ثبوت أحكام المسلمين في حقه وجريها عليه.

وقولنا: «تقديرًا»، نحترز به عمن يرتكب كبيرة في أول تكليفه، فإنه يكون فاسقًا لا محالة، وليس خارجًا من ولاية الله، لأنها لم تكن بعد ثابتة في حقه، لأنها كأنها ثابتة له في التقدير من حيث إن أحكام الإيمان والإسلام جارية عليه بحكم الله تعالىٰ، وهو من جملة المؤمنين حتىٰ يخرج بالفسق والفجور، ويدخل فيما ذكرنا الكافر والمنافق، فإنهما فاسقان لفعلهما، وتركهما ما يخرجان به من ولاية الله إلىٰ عداوته تحقيقًا وتقديرًا، فلهذا كانا مستحقين لإجراء هذا الاسم عليهما.

نعم الأكثر في إطلاق هذا الاسم -أعني اسم الفاسق- ألا يستعمل إلا في حق من يكون خارجًا من ولاية الله إلىٰ عداوته بعد استحقاقه لأحكام المؤمنين وجريها عليه علىٰ جهة التحقيق.

فإذا عرفت هذا: فالذي يكون فسقًا من أفعال القلوب هو العزم علىٰ ما يكون فسقًا، وهذه مسألة خلاف بين الشيوخ.

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الهذيل وأبو عليّ وأبو القاسم وغيرهم من الشيوخ: هو أن العزم علىٰ الفسق يكون فسقًا علىٰ الإطلاق، سواء كان العزم مشاركًا للمعزوم فيما لأجله كان فسقًا أو لا.

وحجتهم علىٰ ما قالوه من ذلك هو الإجماع، فإنه منعقد علىٰ أن العزم علىٰ الفسق يكون فسقًا.

وزعموا: أن إجماعهم لم يفصل في العزم بين أن يكون مشاركًا للمعزوم أو غير مشارك.

فأما الشيخ أبو هاشم وغيره من الشيوخ: ففصّل الأمر في ذلك:

ولم يقل: إن العزم علىٰ الفسق فسق علىٰ الإطلاق.

بل قال: إن كان العزم مشاركًا للمعزوم عليه، فما لأجله كان فسقًا فهو فسق مثله، وإلا فلا.

فعلىٰ هذا الاعتبار الذي ذكره أبو هاشم يكون العزم علىٰ الزنا والسرقة والقتل ليس فسقًا، لما لم يكن مشاركًا له في الوجه الذي لأجله كان فسقًا، فإن العزم علىٰ القتل ليس قتلًا، والعزم علىٰ السرقة ليس سرقةً[1]، وهكذا القول في أمثاله، ويكون العزم علىٰ سب[2] أئمة المسلمين فسقًا لا محالة، لأن العزم ها هنا مشارك للمعزوم عليه فيما لأجله كان فسقًا، لأن سب أئمة المسلمين يكون استخفافًا بحقهم، وإسقاط ما رفع الله من درجتهم، فلهذا كان فسقًا بالإجماع لما ذكرناه. والعزم قد شاركه في هذا الوجه، فلهذا عددناه فسقًا مثله.

وحجته علىٰ هذا: هو أن العزم إرادة مخصوصة متقدمة علىٰ الفعل، وتابعة له وليست مستقلة بنفسها، وإذا كان الأمر هكذا، فلا شك أن العقول والأدلة الشرعية قاضية بأن العزم دون المعزوم عليه، ومنحط عن درجته، فالعزم إن كان مشاركًا للمعزوم عليه فيما لأجله كان فسقًا فهو فسق مثله، وإلا لم يكن حكمه مثل حكمه، وإلا كان فسقًا مثله، وقد قدمنا ما يتعلق بالعزم علىٰ الكفر، و[3]ذكرنا خلاف الشيوخ في باب الإكفار، فلا وجه لتكريره.

---

(١) (سرقا) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (سبب) في النسخة (ب).

(٣) (في) في النسخة (ب، ج).

النوع الثاني: ما يتعلق بالفسق من أفعال الجوارح:

وهذا نحو السرقة والزنا والقتل وغير ذلك من الكبائر الفسقية، فإن هذه الأمور كلها معدودة[١] في الفسق لأمرين:

أما أولًا: فلأن الإجماع منعقد علىٰ أن كل من ارتكب هذه الأفعال فإنه يكون فاسقًا[٢] لا محالة.

وأما ثانيًا: فلما قد ثبت من إجراء الحدود من مرتكبي هذه الكبائر علىٰ جهة الاستخفاف والنكال، فإجراء هذه الحدود علىٰ هذا الوجه دلالة قاطعة علىٰ فسقهم وخروجهم عن ولاية الله إلىٰ عداوته.

لا يقال: فالتغرير الذي يفعله الإمام في حق من لا يجب عليه الحد هل يدل علىٰ الفسق وعلىٰ كون المعصية التي ارتكبها فاعلها فسقًا أو لا يدل؟

لأنَّا نقول: الحق أن التغرير ليس دالًا علىٰ الفسق، ولا علىٰ كون المعصية كبيرة، لأنه كما يجري علىٰ جهة الاستخفاف والإهانة، فقد يكون جاريًا علىٰ جهة الزجر والتأديب، وإذا كان محتملًا لهذا الوجه بطل كونه دالًا علىٰ الفسق بخلاف الحدود الجارية علىٰ المضرة، فإنها تجري علىٰ جهة الاستخفاف والإهانة، فلهذا كانت دالة علىٰ الفسق وعلامة عليه، بخلاف التعذير لما ذكرناه.

النوع الثالث: ما يتعلق بالفسق من أفعال اللسان:

وهذا نحو القذف وسب أئمة المسلمين، فإن مثل هذه الأمور معدودة في الفسق، أما القذف فهو فسق بلا[٣] مرية لإقامة الحد علىٰ من فعله علىٰ جهة النكال والاستخفاف، وأما سبّ الأئمة: فهو فسق بالإجماع.

---

(١) (معدود) في النسخة (ب).
(٢) (فسقا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (بلىٰ) في النسخة (ج).

لا يقال: فهل يكون[١] سب الأولياء والصالحين كسب الأئمة في كونه فسقًا أو لا يكون كذلك؟

لأَنَّا نقول: بل الأمر في حق الأئمة مخالف لغيرهم[٢] من الأولياء الصالحين، فإنه لا يمتنع أن تكون الإساءة[٣] في حقهم لمكان ما رفع الله من قدرهم وعظّم من حالهم، وخصهم بما خصهم، أعظم من الإساءة في حق غيرهم، ولهذا فإن الإساءة إلىٰ الوالد ليس كالإساءة إلىٰ غيره، فلهذا كان السب في حقهم فسقًا دون غيرهم لما حققناه.

النوع الرابع: ما يتعلق بالفسق من التروك:

وهذا نحو ترك الصلاة والصوم ونحو ترك ما وقع عليه الإجماع الصريح ومخالفته، فإن هذه الأمور كلها معدودة في الفسق وما شاكلها.

ومعتمدنا في كونها فسقًا هو الإجماع فإنه منعقد علىٰ فسق من هذه حاله بلا إشكال.

لا يقال: إنَّ «ألا يفعل»، نفي، وهو الترك عندكم، فكيف يجوز أن يكون مستندًا للذم واللعن والاستخفاف وسائر ما يستحقه الفساق من الأحكام الشرعية مع كونه نفيًا صرفًا، ومثل هذا لا يمكن أن يكون مستندًا لهذه الأحكام.

لأَنَّا نقول: هذا فاسد، فإن «ألا يفعل» كالفعل في كونه مستندًا للذم وللعن، ولهذا يوجه العقلاء حُسن الذم إلىٰ الإخلال بالواجب من غير أمر زائد، ويعللون ذلك[٤] به، ويقولون: إنما ذممناه لأنه ترك وأخل به لا غير، ولا يخطر لأحد منهم علىٰ بال، سوىٰ[٥] إخلاله بالواجب وتأخره عن أدائه، كما يقول الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من الشيوخ.

---

(١) (سرلون) في النسخة (أ).
(٢) (لعدهم) في النسخة (ب).
(٣) (الانبيا) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(ذلك) في النسخة (ب، ج).
(٥) (سوا) في النسخة (ب، ج).

فأما الشيخ أبو علي فقد منع عن أن يكون الذم متوجهًا إليه لأجل النفي الصرف، وزعم أن الذم إنما توجه إليه لأجل فعلٍ اشتغل به عن تأدية الواجب وسماه تركًا، وهذا فاسد، لأنه لو كان الأمر كما زعمه لوجب ألا يَحسُن من أحد ذمه إلا بعد علمه بهذا الترك الذي اشتغل به عن تأدية الواجب، لأن الذم لا يَحسُن إلا بعد العلم بالوجه الذي لأجله حَسُن، ونحن نعلم من حال العقلاء أنهم لا يعلمون من حاله أمرًا سوىٰ[1] ما ذكرناه، فوجب تعليق الذم من غير زيادة.

وقد زعم **بعض أصحاب الأخشيد** أن لمن يترك الواجب حالة قبيحة عند إخلاله بالواجب، فلهذا كان الذم مضافًا إليها. **وهذا فاسد لأمرين:**

أما أولًا: فإذا كان عندهم لا حال للفاعل بكونه فاعلًا أصلًا، فليكن لا حال له بكونه غير فاعل أولىٰ وأحق.

وأما ثانيًا: فلأن في هذا إحالة علىٰ مجهول لا يعقل ولا يفهم، فيجب أن يكون باطلًا.

فهذا هو الكلام علىٰ بيان الأنواع الفسقية من الأفعال والتروك.

❁ المسألة الثانية: في حكم مخالف الحق من أهل القبلة في المسائل الدينية هل يفسق بمخالفته أم لا؟

اعلم أن المسائل الدينية علىٰ قسمين:

فالقسم الأول منها: يتعين الحق فيها في واحد وما عداه من الأقوال، فهو خطأ لاستحالة أن يكون الشيء ونقيضه كلاهما حق، **ثم الخطأ في هذا القسم واقع علىٰ خمسة أوجه:**

الوجه الأول: منها يكون كفرًا صريحًا: وهذا نحو اعتقاد الاتحاد[2] والتشبيه[3] والتعطيل وغير ذلك من الاعتقادات الكفرية، فإن هذه الاعتقادات كلها كفر،

---

(١) (سوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الالحاد) في النسخة (ج).
(٣) +(والشرك) بالهامش في النسخة (ج).

والمعتمد في كونها كفرًا هو أن المعلوم بالضرورة من دين صاحب الشريعة كونها كفرًا.

الوجه الثاني: أن يكون الخطأ فيها كفرًا متأولًا: وهذا نحو اعتقاد التشبيه والجبر.

وهذان الوجهان في الكفر قد ذكرناهما في الإكفار، وذكرنا ما يتوجه فيهما من الكلام، فلا فائدة في تكريره.

الوجه الثالث: أن يكون الخطأ فسقًا صريحًا: وهذا نحو اعتقاد حِل مخالفة الإمام لغير شُبهة عارضة، فإن مثل هذا يكون فسقًا لا محالة، لأن الإجماع منعقد علىٰ وجوب اعتقاد متابعة الإمام وتحريم مخالفته، فما خالف هذا الإجماع فهو فسق بلا شبهة.

الوجه الرابع: أن يكون الخطأ فسقًا متأولًا: وهذا نحو اعتقاد حِل مخالفة الإمام بشبهة طارئة، وهذا نحو فسق الخوارج، فإن اعتقادهم حِل مخالفة الإمام إنما كان من أجل شُبهة طارئة عليهم، ولا شك أن فسقهم يخالف حكمه حكم الفسق الصريح كما ذكرناه من معاملة أمير المؤمنين لهم، فإن سيرته فيهم تدل علىٰ أن فسقهم مخالف للفسق الذي لا شُبهة لمرتكبه فيه كما حكيناه عنه فيما مر.

الوجه الخامس: أن يكون الخطأ في هذه المسائل خطأ مطلقًا: وهذا لا كفر ولا فسق، وهذا نحو الخطأ الواقع في هذه المسائل، وهذا نحو اعتقاد الرؤية واعتقاد أن له في ذاته صفة خاصة يختص بها ويتميز بها عن غيره من سائر الحقائق، ونحو اعتقاد أن له تعالىٰ[١] صفة بالقادرية والعالِمية وغيرهما من الصفات أم لا؟ وأنه تعالىٰ له حالة بالمتكلمية أم لا؟ وأنه تعالىٰ يستحق هذه الصفات لذاته أو[٢] لمعاني قديمة وهلم جرا إلىٰ سائر المسائل التي وقع فيها الخلاف بين علماء المسلمين من أهل القبلة، فإن أحد الاعتقادين في هذه

---

(١) (تعال) في النسخة (ب).   (٢) (و) في النسخة (ب).

المسـائل التي ذكرناها وغيرهما من مسـائل الديانة لا بد من أن يكون أحدهما خطأ، لأن الشـيء ونقيضه لا يصدق اعتقادهمـا جميعًا، بل لا بد من أن يكون أحدهمـا خطـأ وجهـلًا، لكن نقول: هـذا الخطـأ لا يمكن القطـع بكونه كفرًا ولا فسقًا.

والـذي نختاره في تحقيق هذه المسـألة ويتحصل عندنا مـن مذهب أئمة الزيدية والجماهيـر مـن المعتزلة هو القطـع بالخطأ لاسـتحالة أن يكون الشـيء ونقيضه صدقـا، فلا بـد من القطـع بكون أحدهمـا خطأ لا محالـة، **خلافًا لمـا يحكىٰ عن عبيد الله بن الحسـن العنبري**، فإنه صوب أهل القبلة ومن خالفهم في مسائل الديانة التي اختلفوا فيها، وقال: إن الاعتقادات كلها حق وصواب، وقد قدمنا الكلام علىٰ هذه المقالة وأظهرنا بطلانها.

ونزيـد ها هنا وجهًا آخر: وهو أن السـلف والخلف قد أجمعـوا إجماعًا ظاهرًا لا يختلفـون فيـه علـىٰ أن اليهـودي والنصـراني مهمـا كان مُصّرين علـىٰ اليهودية والنصرانيـة فإنهم غيـر معذورين في ترك التصديق بالنبوة لنبينـا صلىٰ الله عليه وآله وسـلم[١]، وأنهم مُعذَّبون ومُعاقَبون علىٰ تركها، سـواء كان تركهم لها عنادًا أو كان لأجل شبهة، **فبطل قوله**: بأنهم معذورون في ترك العلم وأنهم عاجزون، فأما بطلان كـون هـذا الخطأ كفرًا فقد أسـلفنا الـكلام عليه في الإكفـار وأظهرنا مـا يكون من الاعتقـادات كفرًا وما لا يكون منها كفـرًا، وميّزنا الصريح منها عن التأويل، فأغنىٰ ذلك عن إعادته وتكرار القول فيه.

فأما بطلان كون هذا الخطأ فسقًا: فالمعتمد فيه وجهان:

أحدهمـا: أن الفسـق لا يمكن إثباتـه إلا بدلالة قاطعة شـرعية، والخطأ في هذه المسائل لم تقم عليه دلالة شرعية علىٰ كونه فسقًا، فلهذا لـم نقطع بكونه فسقًا لعدم ما يدل عليه.

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

وثانيهما: أنَّا نقول: لو كان الخطأ في هذه المسائل التي ذكرناها موجبًا للفسق، لوجب قطع الموالاة(١) فيما بينهم وحصول المعاداة، والإجماع منعقد علىٰ وجوب الموالاة(٢) والمناصرة مع وقوع الخلاف في هذه المسائل بينهم، وهذا يدل علىٰ أن المخالفة في هذه المسائل ليست فسقًا كما ذكرناه.

فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا القطع بوقوع الخطأ في هذه المسائل وبطلان كونه كفرًا أو فسقًا بما قررناه.

فهذا هو الكلام علىٰ «القسم الأول» الذي يتعين الحق فيه [في واحد بعينه](٣).

فأما القسم الثاني: وهو الذي لا يتعين الحق فيه في واحد بعينه بل يكون الشيء وخلافه فيه حق وصواب:

فهذه هي(٤) المسائل الاجتهادية.

فإن الحق عندنا: وهو الذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة أن كل مجتهد فيها مُصيب، خلافًا للمريسي بشر(٥)، فإنه ذهب إلىٰ أن الحق فيها

(١) (الولاء) في النسخة (ب، ج).
(٢) (المولاة) في النسخة (ب).
(٣) -(في واحد بعينه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (فهذا هو) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) **بشر المريسي**، (٠٠٠ - ٢١٨هـ = ٠٠٠ - ٨٣٣ م) نسبة إلىٰ مريس، قيل: قرية من قرىٰ مصر، وقيل: من بلاد النوبة وأسوان، وقيل: بل هو منسوب إلىٰ درب المريس ببغداد حيث كان يسكن. كان مولىٰ زيد بن الخطاب وكان يسكن بدرب المريس. تفقه علىٰ أبي يوسف واشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن. وينسب إليه البشرية من المعتزلة، حكي عنه أقوال شنيعة أنكر العلماء عليها وكفره أكثرهم لأجلها، وكان يقول: إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر، ولكنه علامة الكفر. قيل: وكان مرجئًا، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة. قيل: كان أبوه يهوديًا صباغـًا بالكوفة. ناظر بشر الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وكان لا يعرف النحو، ويلحن لحنًا فاحشًا. توفي سنة ثمان عشرة ومائتين. قلادة النحر، (٢/ ٤٢٧)، سلم الوصول، (٣/ ٣٧٧)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ١٩٩)، والوافي بالوفيات (١٠/ ١٥١)، ومرآة الجنان (٢/ ٧٨)، والنجوم الزاهرة (٢/ ٢٢٨)، وشذرات الذهب (٣/ ٩٠)، الأعلام، (٢/ ٥٥) الجواهر المضية (١/ ٤٤٧) ووفيات الأعيان (١/ ٢٧٧) وتاريخ بغداد (٧/ ٥٦) والعبر (١/ ٣٧٣) والطبقات السنية (٢/ ٢٣٠ - ٢٣٨).

واحد متعين، وزعم أن من خالفه فهو آثم، وتابعه على هذه المقالة الأصم[١]، وابن عُليّة[٢]، وجميع فرق الإمامية، **فإنهم قد زعموا** أن هذه المسائل الاجتهادية فيها حق متعين يخطيء[٣] من خالفه ويأثم، وموضع الكلام عليهم فيما زعموه يتعلق بمقاصد أصول الفقه، وهو بمعزل عما نحن[٤] فيه.

نعم إذا لم يكن في هذه المسائل حق متعين كما ذكرنا، فهل يقال: بأن فيها شُبه[٥] هو مراد الله تعالى ومقصوده؟ فيه خلاف بين القائلين بالتصويب في المسائل الاجتهادية، وموضعه أصول الفقه.



(١) **عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم المعتزلي** (٠٠٠ - نحو ٢٢٥هـ= ٠٠٠ - نحو ٨٤٠م) صاحب المقالات في الأصول ذكره عبد الجبار الهمداني في طبقاتهم وقال كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم وله تفسير عجيب ومن تلامذته إبراهيم بن إسماعيل بن علية قلت وهو من طبقة أبي الهذيل العلاف وأقدم منه، قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، خلا أنه كان يُخطّئ علياً عَلَيْهِ السَّلَامُ في كثير من أفعاله ويصوّب معاوية في بعض أفعاله. لسان الميزان (٣/ ٤٢٧)، الأعلام (٣/ ٣٢٣)، طبقات المعتزلة ٥٦ ولسان الميزان ٣: ٤٢٧ وفضل الاعتزال ٢٨٧، والسير (٨/ ١٢٣).

(٢) **ابن علية**: إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، أبو إسحاق بن عليّة البصرى (١٥١ - ٢١٨هـ = ٧٦٨ - ٨٣٣م): يكنى أبا إسحاق. قدم مصر، وسكنها وذكر الزركلي في الأعلام أنه كان مصرياً. جهمياً، يقول بخلق القرآن. قال ابن عبد البر: له شذوذ كثيرة ومذاهبه عند أهل السُنَّة مهجورة. جرت له مع الإمام الشافعيّ مناظرات. وله مصنفات في الفقه، شبيهة بالجدل. حدّث عنه بحر بن نصر الخولانى، وياسين بن أبى زرارة القتبانىّ. توفى بمصر سنة ثمانى عشرة ومائتين. تاريخ ابن يونس المصري، المؤلف: عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي، أبو سعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ، (٢/ ٧)، الأعلام، (١/ ٣٢)، لسان الميزان (١/ ٣٤)؛ وتاريخ بغداد (٦/ ٢٠)؛ المنتظم، لابن الجوزي (١١/ ٣٠).

(٣) (يخطا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (يحر) في النسخة (ج).

(٥) (أشبه) في النسخة (أ، ب، ج).

النظر الثالث
في كيفية إجراء الأسماء على صاحب الكبيرة:

وبتمامه يتم الكلام في الأسماء والأحكام، فلنذكر خلاف الناس في حقيقة الإيمان، ثم نذكر جواز نقل الأسماء بعد أن نذكر تقسيمها، ثم نورد الكلام على المخالفين، فلا جرم اشتمل هذا النظر على تمهيد وفصول خمسة.



أما التمهيد فهو مشتمل على مباحث ثلاثة

البحث الأول: في ذكر معنى الإيمان:

وقد اضطربت الآراء في معرفة حقيقته ولا بد من ضبط المذاهب فيه، فنقول: ليس يخلو[1] الحال فيه إما أن يكون اسمًا لعمل القلب أو لعمل الجوارح أو لمجموعهما، فهذه أقسام ثلاثة، وقد ذهب إلىٰ كل واحد من هذه الأقسام طوائف، ونحن نفصّلها بعون الله تعالىٰ.

القسم الأول: أن يكون اسمًا لعمل القلب:

وهذا هو قول المرجئة، ثم اختلفوا بعد ذلك علىٰ قولين:

أحدهما: «أن يكون اسمًا للمعرفة لا غير»، وهذا هو قول الجهمية والإمامية، **فإنهم زعموا** أن الإيمان مقصور علىٰ المعرفة بالقلب.

وثانيهما: «أن يكون اسمًا للتصديق النفساني»، وهذا هو مذهب الأشعرية، **فإنهم زعموا** أن الإيمان هو التصديق النفسي، وحقيقة التصديق عندهم هو أمر يختص القلب مغاير للاعتقاد والمعرفة وهو الإرادة عندهم، صرح به الرازي في كتاب «النهاية».

القسم الثاني: أن يكون الإيمان اسمًا لعمل الجوارح: وهذا فيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أن يكون اسمًا للقول فقط: وهذا هو مذهب الكرّامية، فإنهم زعموا أن الإيمان قول بلا عمل، ومعناه أن اسم الإيمان يطلق علىٰ القول لا غير.

وثانيها: أن يكون اسمًا لفعل الواجبات وترك المحظورات لا غير: وهذا هو قول الشيخين: أبي علي وأبي هاشم فإنهما زعما أنه مقصور علىٰ فعل كل واجب، وترك كل محظور من غير مراعاة في إطلاقه علىٰ أمرٍ زائد.

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ج).

وثالثها: أن يكون اسمًا لفعل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة، وهذا هو مذهب أبي الهذيل، وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ[١].

القسم الثالث: أن يكون اسمًا لمجموع عمل القلب وعمل الجوارح:

وهذا هو مذهب من قال: «إن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان»، وهذا هو مذهب أكثر السلف، **وهو المختار**، وهو قول أئمة الزيدية لا يختلفون فيه.

فإذا عرفت هذا: فلنذكر الدلالة علىٰ صحة ما اخترناه من هذه الأقاويل، ثم نذكر بطلان هذه المذاهب، فهذان مقامان.

المقام الأول: في إقامة الدلالة علىٰ صحة ما اخترناه:

ويدل علىٰ ما قلناه وجوه:

أولها: أن فعل الطاعات من عمل القلب، وعمل الجوارح هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فيلزم من هذا أن يكون الإيمان هو فعل الطاعات، وهذا هو مطلوبنا.

وإنما قلنا: «إن فعل الطاعات هو الدين» فلقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، فقوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]راجع إلىٰ كل ما تقدم، فوجب أن يكون كل ما تقدم[٢]دينًا.

وإنما قلنا: «إن الدين هو الإسلام»، فلقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩].

وإنما قلنا: «إن الإسلام هو الإيمان»، فلقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فلو كان الإيمان غير الإسلام لم يكن مقبولًا ممن ابتغاه، فلما كان مقبولًا دل علىٰ أنه هو[٣].

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

(٢) -(ما تقدم) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(هو) في النسخة (ب).

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن الإيمان هو فعل الطاعات كما نقوله.

وثانيها: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النور: ٦٢]، إلىٰ آخر ما ذكره تعالىٰ من شأنهم في آخر الآية.

ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن الله تعالىٰ بيّن أن المؤمنين ليسوا إلا من هذه حاله، وليس يكونوا مؤمنين بهذه الأفعال إلا وهي إيمان، **وفي هذا دلالة علىٰ أن** الإيمان هو فعل الطاعات كما نقوله، ثم أمر نبيه آخر الآية أن يستغفر لهم لما كانوا علىٰ هذه الصفة، وفي هذا دلالة علىٰ ما نقوله.

وثالثها: قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١-٢]، إلىٰ قوله: ﴿هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله تعالىٰ[1] وصف المؤمنين بهذه الصفات التي ذكرها في معرض المدح والثناء عليهم بها، وأنهم ما كانوا مؤمنين إلا باختصاصهم بها وفعلهم لها، **وإذا كان الأمر كما قلنا**: فلن يكونوا مؤمنين لأجلها إلا وتكون إيمانًا في نفسها، وفي هذا ما نريده من أن فعل الطاعات يكون إيمانًا.

ورابعها: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، يعني بذلك صلاتكم إلىٰ بيت المقدس، فسمىٰ صلاتهم إيمانًا، وليس ذلك إلا لكونها طاعة، فيجب في كل ما كان طاعة أن يكون إيمانًا كما قلناه.

وخامسها: قوله صلىٰ الله عليه وآله[2]: **{لا إيمان لمن لا أمانة له}**[3]، وقوله:

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).   (٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) أخرجه أحمد (١٢٥٦٧)، والبزار (٧١٩٦)، وأبو يعلىٰ (٢٨٦٣) و(٣٤٤٥) مطولًا، وصحيح ابن خزيمه (٢٣٣٥) وإسناده حسن، وموارد الظمآن إلىٰ زوائد ابن حبان (١/ ١٥٠) وأخرجه أبو بكر بن أبي شيبة في الإيمان (١١/ ١١)، باب: «ما قالوا في صفة الإيمان»، والشهاب في المسند برقم (٨٤٩، ٨٥٠)، والسلفي في المنتقىٰ من مكارم الأخلاق برقم (٧٥)، أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٢٢٩٢).

{الحياء من الإيمان}(١)، وقوله: **{الإيمان بضع وسبعون بابًا أعلاه لا إله إلا الله، وأدناه إماطة الأذىٰ(٢) عن الطريق}**(٣).

فثبت بما ذكرناه أن الإيمان هو فعل الطاعات من قول وعمل واعتقاد.

المقام الثاني في بطلان هذه الأقاويل وفسادها:

أما قول الجهمية والإمامية من أن الإيمان هو المعرفة، فهو فاسد لوجوهٍ ثلاثة:

أما أولًا: فكان(٤) يلزم فيمن عرف الله تعالىٰ وجحد سائر المعارف وأنكرها أن يكون مؤمنًا، وخلاف ذلك معلوم بالضرورة من الدين.

وأما ثانيًا: فكان يلزم فيمن عرف الله تعالىٰ وسجد للأصنام والأوثان أن يكون مؤمنًا، وهذا فاسد.

وأما ثالثًا: فكان يلزم علىٰ قولهم: فيمن عرف الله وجحد سائر الرسل وأنكر(٥) ما جاءوا به أن يكون مؤمنًا، وهذا خطأ، فبطل ما قالوه.

---

(١) سنن أبي داوود باب في الحياء (٤٧٩٥)، الموطأ لإمام المدينة مالك بن أنس بن مالك بن نافع الأصبحي (ت ١٧٩هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط ١، بدون تاريخ، دار إحياء الكتب العربية لصاحبها عيسىٰ البابي الحلبي، مصر (٢/ ٩٠٥)، ومن طريق مالك أخرجه البخاري (٢٤)، والنسائي في المجتبىٰ (٨/ ١٢١)، بهذا الإسناد. وأخرجه البخاري (٦١١٨)، ومسلم (٣٦)، وابن ماجه (٥٨)، والترمذي (٢٨٠٣) من طرق عن ابن شهاب الزهري، به. وهو في مسند أحمد (٤٥٥٤) و(٥١٨٣)، وصحيح ابن حبان (٦١٠).

(٢) (الاذا) في النسخة (أ).

(٣) أخرجه مسلم (٣٥) (٥٨)، وابن ماجه بإثر الحديث (٥٧) من طريق جرير، وابن ماجه (٥٧). وأخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٣٥) (٥٧) من طريق سليمان بن بلال، عن عبد الله ابن دينار، به. دون قوله: «وأدناها إماطة العظم عن الطريق». وهو في المسند (٨٩٢٦) و(٩٣٦١)، وصحيح ابن حبان، (١٦٦)، وسنن أبو دواد (٤٦٧٦) والبخاري في الأدب المفرد ٥٩٨، والترمذي (٢٦١٤) في الإيمان: باب «ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه»، والنسائي (٨/ ١١٠) في الإيمان وشرائعه: باب «ذكر شعب الإيمان»، وابن ماجة (٥٧) في المقدمة: «باب الإيمان،» وابن منده في الإيمان (١٧٠).

(٤) (فحان) في النسخة (أ).

(٥) (فأنكر) في النسخة (ج).

وأما قول الأشعرية: من أن «الإيمان هو التصديق» فهو باطل لوجوه:

أما أولًا: فلو كان الإيمان هو التصديق كما زعموه لما صح إطلاقه على المُكلَف على سبيل الحقيقة إلا في الوقت الذي يوجد منه الإيمان كسائر الأسماء الاشتقاقية نحو قولنا: «ضارب» و«قاتل»، فإنه لما كان مشتقًا من الضرب لم يصح أن يقال: «فُلَان ضارب» على جهة الحقيقة إلا في الوقت الذي يوجد منه الضرب. ومعلوم أنه يطلق قولنا: «مؤمن» على كل من أتى بأفعال الإيمان ولم يحبطها بشيء في جميع الأحوال على سبيل الحقيقة، ويجوز إطلاقه عليه وهو نائم، وفي هذا بطلان ما قالوه.

وأما ثانيًا: فلو كان الأمر كما زعموه لكان يلزم في كل مصدق أن يكون مؤمنًا، سواء كان مصدقًا بالله أو مصدقًا بالجبت والطاغوت، ولما لم يجز ذلك، بطل ما زعموه.

وأما ثالثًا: فكان يلزم فيمن صدّق بالله؛ وسجد للشمس والقمر أن يكون مؤمنًا، ولما كانت الأمة مجمعة على خلاف ذلك بطل ما قالوه[1].

---

(١) **نرى أن تعريف الأشاعرة للإيمان لم يصل للإمام يحيى كاملًا، فهو لم يقف على كل تراث الأشاعرة وبالتالي فإن حكمه هنا ليس صحيحًا، لأن كلامه هنا ليس له محل**، ولو كان قد اطلع على ما قاله الرازي في تفسيره، أو في المحصول، لما وجه هذه الاعتراضات، والإمام يحيى وإن لم يعرف التفسير إلا أنه كان على علم بكتاب المحصول للرازي كما أنه ذكره في كتاب الشامل واستشهد به، ونذكر تعريف الرازي للإيمان كاملاً لنرفع هذه الاعتراضات: عرّف الرازي الإيمان بقوله: «الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ مع الاعتقاد» ثم قال: فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة. **القيد الأول**: أن الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه: الأول: أنه كان في أصل اللغة للتصديق، فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلمًا بغير كلام العرب، وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيا. الثاني: أن الإيمان أكثر الألفاظ دورانا على ألسنة المسلمين فلو صار منقولاً إلى غير مسماه الأصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى، ولاشتهر وبلغ إلى حد التواتر، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقي على أصل الوضع. الثالث: أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ﴾ [البقرة: ٤١] وقوله: =

وأما رابعًا: فقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، **ووجه الاستدلال بالآية**: أن الله تعالىٰ سماهم مشركين مع كونهم مصدقين به، والإيمان لا يجامع الشرك، وفيما قالوه دفع لهذه الآية، فيجب القول ببطلانه.

وأما قول الكرّامية: وهو أن الإيمان هو قول بغير عمل، فهو فاسد لوجوه:

أما أولًا: فقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، فلو كان الإيمان هو القول باللسان كما توهموه لما نفاه عنهم بقوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، لاستحالة أن يكون إيمانهم حاصلًا غير حاصل، وهذا محال.

وأما ثانيًا: فقوله تعالىٰ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل[1] لَّمْ[2] تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، فلو كان الإيمان هو النطق كما زعمه هؤلاء لما نفاه بقوله: ﴿قُل[3] لَّمْ[4] تُؤْمِنُوا۟﴾.

وأما ثالثًا: فكان يلزم في الأمرين ألا يكون مؤمنًا لعدم النطق في حقه باللسان، وفي علمنا بخلاف ذلك، وإطلاق اسم الإيمان عليه دليل علىٰ بطلان ما قالوه.

وأما قول المعتزلة: أن الإيمان اسم لأفعال الجوارح[5] سواء كان واقعًا علىٰ فعل

= ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. **القيد الثاني**: أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللساني، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] نفىٰ كونهم مؤمنين، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي. **القيد الثالث**: أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمىٰ مؤمنا. مفاتيح الغيب، الرازي، (٢/ ٢٧١)، المحصول، (١/ ٣١٣ وما بعدها)، ويقول الرازي في المحصول أيضًا: «الإيمان فهو في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات» المحصول (١/ ٣٠٣).

(١) (قلن) في النسخة (ب). (٢) (لن) في النسخة (أ، ج)، -(لم) في (ب).

(٣) (قلن) في النسخة (ب، ج). (٤) (لن) في النسخة (أ).

(٥) علق الناسخ في الهامش قائلًا: (هذا وهم من الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ فإن الشيخان قالا: الإيمان فعل كل واجب =

الواجبات واجتناب المحظورات فقط، كما زعمه الشيخان أبو علي وأبو هاشم، أو كان واقعًا علىٰ فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة كما يقوله أبو الهذيل وقاضي القضاة[١]، **فقد ظهر فساده بوجوه:**

أما أولًا: فلأن العلم بالله تعالىٰ هو رأس الإيمان، ولا يصح شيء من أعمال الجوارح إلا به، ولا تعد طاعة إلا معه، فكيف لا يكون معدودًا من جملة الإيمان.

وأما ثانيًا: فقوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ﴾ [الزمر: ٢٢].

وأما ثالثًا: فقوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وأما رابعًا: فقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

وكل هذه الآيات دالة علىٰ أن المعرفة من الإيمان.

وأما خامسًا: فقوله: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ [طه: ١١٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا﴾ [التغابن: ٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [طه: ٧٥]، وهذه الآيات كلها دالة علىٰ أن الإيمان بالله والتصديق به من جملة الإيمان.

وأما سادسًا: فكان يلزم علىٰ ما قالوه في من[٢] آمن بالله تعالىٰ وصدّق به وبرسله، ثم أدركه الموت في الحال قبل أن يفعل شيئًا من الطاعات ألا يسمىٰ[٣]

= وترك كل قبيح، سواء كان من فعل القلب أو من فعل الجوارح، وقد نص أبو عليّ علىٰ أن العزم علىٰ الكفر كفر، وعلىٰ الفسق فسق، وأبو هاشم قال: ذلك إذا شاركه في الوجه كما أسلفه الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ لأنه...) في النسخة (ب، ج).

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش (هذا وهم من الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، فمذهب «ع» و«م» [يقصد بـ(ع) و(م) أبو علي وأبو هاشم] أن الإيمان اسم لفعل الواجبات واجتناب المقبحات سواء من أفعال القلوب أو من أفعال الجوارح، ومذهب أبي الهذيل والقاضي ومن وافقهم أنه اسم لجميع الطاعات واجتناب المقبحات والمكروهات مطلقًا، والله اعلم) في النسخة (ج).

(٢) (فيمن) في النسخة (ج). (٣) (يسما) في النسخة (ب).

مؤمنًا، ومعلوم[١] خلافه، فبطل بما حققناه كلام المعتزلة أن الإيمان لا يطلق إلا على أعمال الجوارح، وصح أنه مقول على هذه الأركان الثلاثة: المعرفة بالقلب، والقول باللسان، والعمل بالأركان، ولا وجه لقصره على بعضها دون بعض كما حققنا[٢] الرد على من قصره على بعضها[٣].

البحث الثاني: في تقسيم الأسماء:

اعلم أن الأسماء منقسمة إلى أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة، ولكنّا نقتصر من تقسيمها على ما يخص غرضنا ويليق بمقصدنا هاهنا، ولعله يكفي فيما نريده بعون الله تعالى ولطفه.

التقسيم الأول: باعتبار وضعها إلى[٤] ضروب ثلاثة: لغوي وعُرفي وشرعي.

فالضرب الأول: منها لغوي: فهو ما كان منها[٥] على أصل وضعه، وهذا نحو الرجل والفرس والأسد، فإن هذه الأسماء موضوعه على هذه المعاني من جهة اللغة.

الضرب الثاني: من جهة العرف: وهو ما انتقل من مسماه اللغوي إلى غيره بعُرف الاستعمال، والعُرف يُستعمل على عام وخاص.

فالعُرف العام: منحصر في أمرين:

أحدهما: أن يكون الاسم في أصل وضعه عامًا ثم يخصص ببعض مسمياته بالعُرف، وهذا نحو قولنا: «دابة»، فإنها مُطلقة في الأصل على كل ما يدب، ولكن قصرت على ذوات الأربع بالعُرف، ونحو «الملك»: فإنه مأخوذ من الألوكة، وهي

---

(١) +(من) في النسخة (ب)، +(من الدين) في (ج). (٢) (حققناه) في النسخة (ب)، (حققناه في) في (ج).

(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش (هو عندهم مؤمن شرعًا إذ هو عندهم من يستحق الثواب، وهو هنا كفر وكفر ونظيره من بلغ ومات عقيب بلوغه أن لا يسمى مؤمنا وجوابه ما ذكرتم) في النسخة (ج).

(٤) (للى) في النسخة (أ). (٥) (اجتمعنا) في النسخة (ب، ج).

الرسالة، ثم قصر بالعرف على بعض الرسل من الملائكة. ونحو «الجن»: فإنهم مأخوذون من الإجنان[١] وهو الاستتار، ثم قصر على بعض ما استتر، وهم هذا الجنس المخصوص من الحيوان وغير ذلك من الأسماء وهو كثير.

وثانيهما: أن يكون اللفظ حقيقة في شيء ومجازًا في غيره ثم[٢] يكثر استعماله في المجاز فيصير حقيقة في العُرف: وهذا نحو قولنا: «الغائط»: فإنه استعمل في الأصل حقيقة للمكان المطمأن، ومجازًا في قضاء الحاجة، ثم كثر حتى صار الحقيقة في قضاء الحاجة بعُرف الاستعمال.

وأما العُرف الخاص: فهو ما اصطلح أهل علم من العلوم في مجرى[٣] كلامهم وأثناء محاوراتهم في علومهم. **أما المتكلمون**: فنحو: الجوهر والعرض والخط والسطح. **وأما الأصوليون**: فنحو القلب[٤] والكسر[٥]

---

(١) (الاحسان) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (ممن) في النسخة (ب، ج).

(٣) (مجاري) في النسخة (أ).

(٤) **القلب**: تعليق نقيض الحكم أو لازمه على العلة إلحاقا بالأصل. وهو: قلب لتصحيح مذهبه. وقلب لإبطال مذهب المستدل صريحًا. وقلب بالالتزام. أصول الفقه، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، (٣/ ١٣٩٣). المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الراز، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م، (٥/ ٢٦٣)

(٥) **الكسر**: هو نقض المعنى. وهو وجود معنى العلة ولاحكم، كما أن النقض وجود ألفاظ العلة ولا حكم. وقد اختلف فيه أهل العلم: فقيل: ليس من الأسئلة اللازمة. الوَاضِح في أُصُولِ الفِقه، أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، تحقيق: الدكتور عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، (٢/ ٢٩٠). أصول الفقه، لابن مفلح، (٣/ ١٣٧٩)، المحصول، الرازي، (٥/ ٢٥٩).

والفرق(١) والنقض(٢) وغير ذلك. **وأما النُحاة**: فنحو الرفع والنصب والجر والحال والتمييز، وغير ذلك من مجاري مصطلحاتهم في علومهم في كل فن.

الضرب الثالث: الحقيقة الشرعية: وهذا نحو الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك من الأسماء الشرعية التي اختصت بمعانٍ بتصرف الشرع غير ما كانت موضوعه لها في أصل اللغة كما سنقرره من بعد، ونُدل علىٰ صحة نقلها بمشيئة الله تعالىٰ.

التقسيم الثاني: باعتبار استعمالها إلىٰ(٣) نوعين: إلىٰ ما يفيد فائدة سابقة إلىٰ الأفهام وإلىٰ ما يفيد فائدة تقريبية.

فالنوع الأول: هو **الحقيقة** ومعناها هو «اللفظ الذي أفاد معنىٰ مصطلحًا(٤) عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب»، **وهي في نفسها منقسمة إلىٰ**(٥): «**لغوية**»: كالسماء والأرض. وإلىٰ «**عُرفية**»: كالدابة والغائط -وهو المكان المطمأن في الأصل كما قررنا شرحه من قبل- وإلىٰ «**شرعية**»: كالصلاة والزكاة والإيمان والكفر، فهذه الأمور كلها حقائق بحسب اختلافها في هذه الأوضاع الثلاثة.

والنوع الثاني: ما يفيد فائدة تقريبية: وهو المجاز: وحقيقته هو «اللفظ المفيد لمعنىٰ غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع منه(٦) التخاطب لعلاقة بينهما»، وينقسم في نفسه إلىٰ: ما يكون واقعًا في مفردات الألفاظ. وإلىٰ ما يكون واقعًا في

---

(١) **الفرق**: الفرق سؤال صحيح، خلافا لبعض الخراسانية؛ وذلك أن الفقه هو الجمع بملاحظة المعنىٰ، والفرق قطع لما بين الأصل والفرع بأخص منه. وقد يكون الجامع جمع بالأعم، فيفرق المفرق بالمعنىٰ الأخص، وقد يخطىء الجامع، فيصيب المفرق، وقد يصيب الجامع فيخطىء المفرق، فلا يخرج ذلك الفرق عن كونه سؤالا. الوَاضِح في أصُولِ الفِقه (٢/ ٣٠٩)، وذكر الرازي في محصوله: الفرق والكلام فيه مبني علىٰ أن تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز أم لا؟. محصول الرازي، (٥/ ٢٧١).

(٢) **النقض**: وجود العلة مع عدم الحكم علىٰ قول من لا يرىٰ تخصيص العلة. وإذا كانت منتقضة كانت فاسدة عند من لا يرىٰ تخصيصها. فأما من يرىٰ تخصيصها فإنه يجعلها كالعموم الذي خصه الدليل. الوَاضِح في أصُولِ الفِقه (٢/ ٢٥٢)، محصول الرازي، (٥/ ٢٣٧).

(٣) (للىٰ) في النسخة (أ، ب).

(٤) (مصطالحا) في النسخة (ب).

(٥) (للىٰ) في النسخة (أ).

(٦) (فيه) في النسخة (ج).

مركباتها، وإلىٰ ما يكون واقعًا في مجموعهما، فهذه ضروب ثلاثة، ونحن نمثل كل واحدٍ منها بمثال ليتضح مقصودنا فيه.

فالضرب الأول: واقع في المفرد لا غير: **ومثاله:** «الأسد» في الرجل الشجاع، و«البحر» في الكريم، وهو مطرد واسع، وفيه أودية كثيرة.

والضرب الثاني: الذي يقع في المُركب: **ومثاله:** قولهم[١]:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَىٰ الْكَبِيرَ ❁ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيْ[٢]

فالمجاز إنما كان واقعًا في مثل هذا لما أُسند قولنا: أشاب وأفنىٰ إلىٰ كر الغداة ومر العشي لا غير. وليس مضافًا إليهما في الحقيقة، وإنما الشيب والإفناء حاصلان بفعل الله تعالىٰ لا بفعلهما، فأما[٣] المفردات فليس فيها مجاز، لأن[٤] كل واحد منهما مستعمل في معناه الأصلي، وإنما المختار في تركيبها وإسنادها كما حققناه.

والضرب الثالث: الذي يقع في المفردات والمركبات جميعًا: **ومثل هذا قولهم:**

أحياني اكتحالي بطلعتك ❁ لمن[٥] ينتظره ويراعيه[٦][٧]

(١) لم يذكر الإمام يحيىٰ اسم الشاعر وهو الصَّلَتَان العَبْدي (٠٠٠ - نحو ٨٠هـ = ٠٠٠ - نحو ٧٠٠ م) قثم بْن خبيئة العبديّ، من بني محارب ابن عمرو، من عبد القيس: شاعر حكيم. قال فيه الآمدي: مشهور خبيث، الأعلام (٥/ ١٩٠)، سمط الآلي ٥٣١ و٧٦٦ والمؤتلف والمختلف ١٤٥ والشعر والشعراء ١٩٦ وخزانة البغدادي ١: ٣٠٨.

(٢) البيت من بحر المتقارب وهو مطلع قصيدة للصلتان العبدي. شرح كتاب الحماسة للفارسي، أبو القاسم زيد بن علي الفارسيّ، تحقيق: د. محمد عثمان علي، الناشر: دار الأوزاعي، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، (٣/ ٥٦)، نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري، (٨/ ١٩٠).

(٣) (فانما) في النسخة (ب). (٤) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (لم) في النسخة (ب).

(٦) -(لم ينتظره وبراعته) أشار الناسخ إلىٰ أنها محذوفة في النسخة (ج).

(٧) انظر: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الإمام يحيىٰ بن حمزة، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٣هـ، (١/ ٤٢)، المحصول، الرازي، (١/ ٣٢٢).

فإن المجاز حاصل في مفردات هذا الكلام، وحاصل في مركباته، أما في المفردات: فلأن لفظ «الإحياء» قد استعمل لا في موضوعه الأصلي، لأن موضوعه الأصلي أن يكون مستعملًا فيما كان مفارقًا للحياة من قبل، ثم حصلت فيه الحياة. وقولهم: «أحياني»: في هذا الموضع لا يؤدي هذا المعنىٰ، فلهذا كان مجازًا في المفردات. وأما المركبات منه فهي ظاهرة، فإن إسناد الاكتحال إلىٰ الطلعة مجاز أيضًا، لأن الإحياء في الحقيقة مضاف إلىٰ الله تعالىٰ دون الطلعة، **فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا** أن المفردات من هذا مجازية، لأن[1] الحياة دائمة لم تنفك علىٰ حالها، وإسناد الاكتحال إلىٰ الطلعة مجاز أيضًا، فإن المجاز حاصل في مفرداته ومركباته كما ذكرنا، وهذا لم يلخصه الأصوليون فيما ذكروه من أقسام الأمور المجازية، وإنما حققه الشيخ عبدالقاهر الجرجاني[2] النحوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[3].

التقسيم الثالث: باعتبار فائدتها إلىٰ أنواع ثلاثة: إلىٰ ما يفيد المدح والتعظيم وإلىٰ ما يفيد الاستخفاف والإهانة، وإلىٰ ما لا يفيد واحدًا منهما.

---

(١) (لس) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) **عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني الشافعي النحوي.** (٠٠٠ - ٤٧١هـ= ٠٠٠ - ١٠٧٨ م): واضع أصول البلاغة. ومن أئمة اللغة قال الشيخ اليافعي: (وكلامه في المعاني والبيان يدل علىٰ جلالته وتحقيقه، وديانته وتوفيقه). مات سنة إحدىٰ وسبعين-وقيل: أربع وسبعين-وأربع مائة. ومن كتبه «أسرار البلاغة - ط» و«دلائل الإعجاز - ط» و«الجمل - خ» في النحو، و«التتمة - خ» نحو، و «المغني» في شرح الإيضاح، ثلاثون جزءا، اختصره في شرح آخر سماه «المقتصد - خ» في الظاهرية، و«إعجاز القرآن - ط» و«العمدة في تصريف الأفعال»، و«العوامل المئة - ط». قلادة النحر (٣/ ٤٦٢)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٣٢)، وتاريخ الإسلام (٣٢/ ٥٤)، و فوات الوفيات (٢/ ٣٦٩)، و مرآة الجنان (٣/ ١٠١)، و طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ١٤٩)، و «بغية الوعاة» (٢/ ١٠٦)، الأعلام (٤/ ٤٨).

(٣) راجع: أسرار البلاغة فىٰ علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م، (ص٢٦٢).

فأما النوع الأول: وهو ما يفيد المدح والتعظيم: فهو منقسم إلىٰ ما يفيد ذلك مطلقًا، وإلىٰ ما يفيد ذلك بقرينة.

فالذي يفيده مطلقًا هو نحو قولنا: «مؤمن» «برٌّ» «تقي»، ثم هو منقسم إلىٰ من يعظم ثوابه كقولنا: «ملك مقرب»، و«نبي مرسل» إلىٰ غير ذلك من الأسماء الجارية عليهم. وإلىٰ من لا يعظم ثوابه، ثم هو منقسم إلىٰ مفرد ومضاف. فالمفرد نحو قولنا: «صالح» و«تقي» و«متدين» و«مخلص[1]» هو المضاف، نحو قولنا: «ذا دين» و«ذا صلاح»، و«ذا[2] ورع»، و«ذا[3] فلاح» و«وليّ الله»، هذا كله في الأوصاف التي تفيد المدح مطلقًا من غير قرينة.

وأما الأوصاف التي تفيد المدح مع القرينة: فهي[4] نحو قولنا: مُوّحد وعدليّ ومصليّ ومطيع، فإن إفادتها المدح مشروطة باجتناب الكبائر.

وأما النوع الثاني: وهو ما يفيد الذم والاستخفاف والإهانة: فهو ينقسم[5] إلىٰ ما يفيد ذلك مطلقًا، وإلىٰ ما يفيده مع القرينة.

فالذي يفيده مطلقًا: ينقسم إلىٰ: من يَعظم عقابه وهو الكافر، ثم تختلف الأسماء عليه لأجل اختلاف أنواعه[6]. **واختلافها علىٰ ثلاثة أوجه:**

أولها: ما يجري عليه باعتبار كفر الأصل، وهذا نحو قولنا: مشرك وملحد[7] وزنديق ويهودي ونصراني وصابئي[8].

وثانيها: ما يجري عليه باعتبار خروجه عن الإسلام نحو قولنا: مرتد ومنقلب علىٰ عقبيه عن الدين.

---

(١) (وملخص) في النسخة (ب).

(٢) (وذو) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (وذو) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (وهي) في النسخة (ب، ج).

(٥) (منقسم) في النسخة (أ).

(٦) (انواع) في النسخة (أ، ب).

(٧) (ومالحد) في النسخة (ب).

(٨) (وصابي) في النسخة (أ، ب، ج).

وثالثها: ما يظهره من الدين وباطنه بخلافه: نحو قولنا: منافق.

فهذا هو[١] الذي يعظم عقابه.

وأما من لا يعظم عقابه: فهو الفاسق: ويقال: فاجر وملعون وشقيّ وعدو لله، فهذا كله فيما يفيد الذم من الأسماء مطلقًا.

وأما ما يفيد الذم بقرينة: فهذا هو نحو قولنا: ظالم وعاصٍ وسارق وشارب خمر، فإن هذه الأمور كلها مفيدة للذم بشرط ألا يكون له ثواب يكفر معصيته.

وأما النوع الثالث: وهو ما لا يفيد من الأسماء مدحًا ولا ذمًا: فهذا نحو قولنا: قائم وقاعد وآكل وشارب، وغيرها من الأسماء.

فهذا ما أردنا ذكره من تقسيم الأسماء بهذه الاعتبارات الثلاثة.

البحث الثالث: في إقامة الدلالة على جواز نقل الأسماء ووقوعه:

وقبل الخوض فيما نريده من ذلك فلا بد من ذكر الخلاف:

فنقول: أما الجواز: فلا خلاف فيه. **وأما الوقوع**: فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية والمعتزلة والخوارج وطوائف من الفقهاء أن ها هنا أسماء منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية، بحيث[٢] لا يفهم منها معانيها اللغوية، لا[٣] حقيقة ولا مجازًا، ثم هي منقسمة إلى شرعية: كقولنا[٤]: صلاة وزكاة وحج. وإلى دينية: نحو قولنا: مؤمن وكافر وفاسق، كما قررنا تقسيمها من قبل، وقد خالفنا[٥] في ذلك أكثر الأشعرية، **وزعموا** أن هذه الأسماء دالة على معانيها اللغوية، مفيدة لها، ثم هم فريقان:

---

(١) -(هو) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وبحيث) في النسخة (ب، ج).

(٣) (ولا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (كقولناه) في النسخة (ج).

(٥) (خالف) في النسخة (ج).

فالفريق الأول: أنكروا النقل مطلقًا في هذه الأسماء. **وزعموا**: أن هذه الأسماء لا تفيد إلا معانيها اللغوية من غير تغيير ولا زيادة ولا نقصان، وهذا هو قول أبي بكر الباقلاني منهم وأصحابه.

والفريق الثاني: **الذين زعموا** أن هذه الأسماء الشرعية والدينية دالة علىٰ معانيها اللغوية بحقائقها، وهي دالة أيضًا علىٰ الأمور الشرعية والدينية بمجازاتها، وهذا هو قول الرازي صاحب «النهاية» ومن تابعه.

فإذا تمهدت هذه القاعدة: فلنذكر ما اعتمده أصحابنا في وقوع هذا النقل، ثم نذكر ما تمسك به المخالفون في استحالته، ثم نذكر الوجه المختار في ذلك، فلا جرم اشتمل الكلام في هذا البحث علىٰ مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في إيراد ما اعتمده أصحابنا والمعتزلة في صحة نقل الأسماء:

وقد أسلفنا في الأسماء الدينية ما يرشد إلىٰ مقصودنا وقررناه بأدلة نفيسة، والذي نزيده ها هنا مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: أن هذه الأسماء كانت موضوعه لمعاني في أصل اللغة، ثم صارت الآن مفيدة لمعاني أُخر، بحيث لا يخطر بالبال عند إطلاقها معانيها اللغوية، ولا نعني بالنقل إلا هذا.

وإنما قلنا: «إن هذه الأسماء كانت موضوعة لمعاني في أصل اللغة». فهذا ظاهر، فإن الصلاة كانت في الأصل مفيدة للدعاء، كقوله تعالىٰ[1]: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، والزكاة أيضًا في الأصل للنماء والزيادة، ومنه قولهم: «زكا الشيء» إذا نما، والصوم: هو في الأصل للإمساك، ومنه قولهم: «خيل صيام» أي ممسكه، وهكذا القول في الإيمان فإنه موضوع في الأصل للتصديق، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدق، والكفر أيضًا للتغطية، ومنه

(١) –(تعالىٰ) في النسخة (ج).

سُمّيٰ البحر كافرًا لتغطيته لما فيه، والليل أيضًا كافرًا لمواراته للأشياء فصارت هذه الألفاظ مفيدة لهذه[١] المعاني في أصل اللغة.

وإنما قلنا: «إنها قد صارت منقولة الآن»، فهذا مما لا شُبهة فيه، فإنه متىٰ أطلق قولنا: «مُصلي»، فإنه لا يسبق[٢] إلىٰ الفهم منه الدعاء أصلًا. وإنما يُفهم منه هذه العبادة المخصوصة المشتملة علىٰ القيام والقعود والركوع والسجود.

وهكذا قولنا: «زكاة»: فإنه لا يُفهم منه النمو وإنما يُفهم من قولنا: «زكاة» إخراج ينتقص من المال علىٰ وجه مخصوص، وهكذا قولنا: «إيمان» فإنه لا يُفهم منه التصديق، ولهذا يطلق علىٰ الأخرس والنائم، وإنما يفيد الإتيان بهذه الأمور الواجبة والمندوبة من القول، والعمل والاعتقاد.

وهكذا القول في الأسماء الشرعية والدينية فإنها متىٰ أُطلقت فإنه لا يُسبق إلىٰ الفهم منها معانيها اللغوية كما ذكرنا، وإنما يُفهم منها معانيها الشرعية التي نقلها إليها بحيث صارت معانيها اللغوية بالإضافة إليها نسيًا منسيا، ونحن لا نريد بالنقل إلا ما قررناه من هذا المعنىٰ، فإن وافقونا عليه فقد ارتفع الخلاف بيننا وبينهم، وإن[٣] أرادوا أمرًا آخر فهو مردود بالدليل الذي ذكرناه.

المسلك الثاني: هو أن المعيار الصادق بين كون الشيء حقيقة في معناه المستعمل له؛ وبين كونه مجازًا فيه، هو سبقه إلىٰ الأفهام وعدم سبقه إليها، فما كان سابقًا إلىٰ الأفهام من معاني الأشياء فهو أمارة كونه حقيقة في إفادته له، وما ليس سابقًا منها إلىٰ الأفهام فهو أمارة كونه مجازًا فيه، ولهذا حكمنا بأن الإنسان حقيقة في إفادته لهذه الحقيقة المخصوصة، والفرس حقيقة في هذا الحيوان المخصوصة، ولفظ اليد في إفادة هذه الجارحة المخصوصة، وهكذا القول: في سائر الألفاظ المفيدة لحقائقها، وحكمنا أيضًا بأن لفظ الأسد مجازًا في إفادته الشجاع، ولفظ الحمار إذا

---

(١) (بهذه) في النسخة (ب). (٢) (فا لا دسو) في النسخة (ب).
(٣) (فان) في النسخة (ب، ج).

كان مستعملًا في البليد، لما كان ليس سابقًا إلىٰ الأفهام.

فعرفنا أن الفاصل بين إطلاق لفظ الحقيقة والمجاز هو السبق إلىٰ الفهم لا محالة، وإذا كان الأمر كما حققناه كانت هذه الألفاظ التي ذكرناها من الشرعية والدينية حقائق في إفادتها لهذه المعاني الشرعية والدينية لسبقها إلىٰ الفهم كما حققناه، ووجب القضاء بكونها حقائق في استعمالها فيها.

وهذه **الخاصة** حاصلة في هذه الأسماء الشرعية والدينية فإنَّا[(١)] نعلم قطعًا بالضرورة من استعمالها أن متىٰ أطلقنا قولنا: صلاة وزكاة وصوم وحج، وقولنا: إيمان وكفر وغيرها من الأسماء الشرعية والدينية إلا ما قد استعملت له في الشرع وإفادته من المعاني دون معانيها اللغوية، فيجب أن تكون حقائق فيها، وإذا كانت مفيدة لهذه الحقائق الشرعية والدينية دل[(٢)] علىٰ وقوع النقل لأنها إذا كانت لها معانٍ لغوية وصارت تفيد هذه المعاني[(٣)(٤)]، فهذا هو فائدة النقل ومعناه.

المسلك الثالث: هو أن الشرع قد[(٥)] أبدع معانٍ ووضع عبارات لم تكن معهودة عند أهل اللغة ولم يعقلوها ولا فهموها أصلًا، فلا بد أن يوضع لها عبارات تدل عليها، ويمكن التخاطب بها، واستعارتها من اللغة وأخذها منها أقرب من أخذها من لغة أخرىٰ، فلهذا تصرف الشرع في وضع الأسماء الشرعية والدينية.

فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا وما أسلفناه في الأسماء الدينية وقوع النقل في الأسماء الدينية، وهذا هو المطلوب.

فهذا ملخص ما عوّل عليه أصحابنا والمعتزلة في هذه المسألة مع فصل بيان منَّا وتهذيب له لم يذكروه.

---

(١) (فانا) في النسخة (ب)، (وانما) في (ج).
(٢) (د) في النسخة (ب).
(٣) (تفيدها والمعاني) في النسخة (ب، ج).
(٤) +(الشرعية) في النسخة (ج).
(٥) -(قد) في النسخة (ب، ج).

المقام الثاني: في إيراد ما تتمسك به الأشعرية في تعذر النقل واستحالة إفادتها لهذه المعاني الشرعية والدينية اللتين ذكرناهما:

فأما الفريق الأول: وهم الذين أحالوا إفادتها بهذه المعاني حقيقة ومجازًا، فقد تمسكوا بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: القرآن كله عربي وهو مشتمل علىٰ ذكر هذه الألفاظ فيجب أن تكون عربية، وهذا هو مطلوبنا.

وإنما قلنا: «إن القرآن كله عربي» فهو ظاهر، فإن الله تعالىٰ قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال تعالىٰ: ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨].

وإنما قلنا(١): «إنه مشتمل(٢) علىٰ هذه الألفاظ»، فهذا ظاهر أيضًا، فإن الله تعالىٰ قد خاطبنا بألفاظ الصلاة والزكاة والحج والصوم والإيمان والكفر في كتابه الكريم خطابًا ظاهرًا.

وإنما قلنا: «إنه يجب أن تكون عربية»، فلأنها لو كانت غير عربية وقد اشتمل عليها القرآن لكان في القرآن ما ليس بعربي وهو محال لما ذكرناه.

فثبت أنها باقية علىٰ إفادتها لمعانيها اللغوية من غير تغيير.

والجواب عما ذكروه من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلأن هذه الشبهة مبنية علىٰ أن هذه الألفاظ مستعملة في نفس ما كانت العرب تستعملها، وهذا باطل بالمسالك التي قدمناها، وكيف تكون مستعملة في معانيها اللغوية، وقد علمنا قطعًا أن الصلاة لا يُفهم منها الآن(٣) الدعاء، والزكاة

---

(١) -(قلنا) في النسخة (أ، ب). (٢) (اشتمل) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الاان) في النسخة (ب، ج).

لا يُفهـم منها[1] النمو، وهكذا القول في الأسـماء الدينيـة اللهم إلا أن يقولوا: إنه لا يُفهم منها الآن إلا معانيها اللغوية لا غير، كان هذا مكابرة وجحودًا لما نعلم خلافه بالضرورة.

وأما ثانيًا: فلم منعتم من أن تكون مستعملة في معانٍ مخالفة للمعاني اللغوية.

قولهم: «لو كان الأمر هكذا للزم ألا يكون القرآن كله عربيًا، وهذا محال».

قلنا: هذا خطأ، فإن هذه الألفاظ بالإضافة إلىٰ إثبات القرآن وكلماته قليلة جدًا، فلا يلزم خروجه عن كونه عربيًا بسـبب اسـتعمالها فيه، ولهذا فإن الشعر الفارسي يُسمىٰ[2] فارسيًا وإن كانت فيه ألفاظ عربية قليلة كانت أو كثيرة، فلا يلزم ما قالوه.

وأمـا ثالثًـا: فهـذا معـارض: فإن في القـرآن ألفاظًـا كثيرة ليسـت عربية ولـم يلزم لاشتماله[3] عليها أن يكون غير عربي، وهذا نحو «المشكاة» بلغة الحبشة، و«الاستبرق والسـجيل[4]» [بلغة][5] فارس[6]، و«القسطاس» بلغة الروم، فإذا لم يلزم بدخول هذه الألفاظ فيه أن يكون[7] غير عربي، فهكذا في ما نحن فيه، فبطل ما عوّلوا عليه.

الشبهة الثانية: قولهم: لو كانت هذه الأسماء منقولة عن معانيها اللغوية إلىٰ أمور شرعية ودينية كما زعمتم للزم في صاحب الشريعة أن يوقفنا علىٰ هذه المعاني وأن يُعرفنـا بمراده منها، إذ لو لـم يُعرفنا مراده منها لكان كمن يخاطب العربي بالزنجية والفارسية ولو ورد فيها توقيف لكان منقولًا بالتواتر، لأن الحجة لا تقوم بالأحاد، فلما لم يكن من جهته توقيف في معرفة هذه المعاني دل علىٰ بطلان ما زعمتموه من إفادتها لمعاني شرعية أو دينية.

---

(١) +(إلا) في النسخة (ج).
(٢) (يسما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لاستحاله) في النسخة (ب).
(٤) (والسحىل) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(بلغة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (فارسا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) -(أن يكون) في النسخة (ب، ج).

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن النزاع المعنوي مرتفع هاهنا، فإنَّا نسلم لهم أن صاحب الشريعة لو لم يُعلمهم لمعانيها التي أرادها لكان لا وجه لتكليفهم بها، وهم يُسلمون لنا أن الله لو أعلمهم بها لكان لا وجه لقبحها، وعلىٰ هذا الوجه يرتفع النزاع المعنوي.

وأما ثانيًا: فإنَّا نقول: إن صاحب الشريعة قد أعلمهم بهذه المعاني وبمقصده منها بتكرير القرائن مرة بعد أخرىٰ، وأيضًا فإن في محاورته وشمائله ما يرشد إلىٰ فهم معانيها، فبطل ما تعلقوا به.

وأما الفريق الثاني: وهم الذين أحالوا إفادة هذه الألفاظ بهذه المعاني حقيقة: وزعموا أنها تفيدها بالمجاز من حقائقها اللغوية، وهذا القول يحكىٰ عن ابن الخطيب الرازي كما نقلناه عنه من قبل وقد نصره بما نحيكه عنه الآن، وحاصل ما ذكره في كتابه «المحصول» هو أن العرب كما كانوا يتكلمون بالحقائق فقد يتكلمون[1] بالمجازات، وكلا الأمرين جارٍ في كلامهم[2]، فقد يُسمون الشيء باسم جزئه، كما قالوا للزنجي أسود والأسود منه بعضه، ولا شك أن الدعاء هو أحد أجزاء المجموع المسمىٰ[3] صلاة، فلهذا كان إطلاق لفظ الصلاة عليه مجازًا لما ذكرناه.

فهذا ملخص ما عوّل عليه في نصرة هذا المذهب بعد حذف أكثر فضلاته.

والجواب عما أورده من وجهين:

أما أولًا: فلأن المجاز هو خلاف الأصل، والأصل في إطلاق الشيء علىٰ معناه إنما[4] يكون بالحقيقة، فأما المجاز فهو مفتقر إلىٰ الدلالة[5] لأنه خلاف الأصل

(١) (يتكلموا) في النسخة (ج).
(٢) (جار عنهم) في النسخة (ج).
(٣) (المسما) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (ان) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) كتب الناسخ فوقها (وهي العلاقة) في النسخة (ج).

المستعمل، فلا بد فيه من دلالة عليه، وهو تنصيص أهل اللغة أو سبقه إلىٰ الفهم، وفي هذا الموضع لم يوجد شيء من هذين الأمرين.

وإنما قلنا: «إنه لم يوجد عنهم نص دال علىٰ كون هذه الألفاظ الشرعية والدينية مجازات في إفادتها لمعانيها، فلأن هذه المعاني ما كانت معقولة لهم، فكيف يقال: بأنهم تجوّزوا بنقل هذه الألفاظ غير معانيها اللغوية إلىٰ معانيها الشرعية حتىٰ يقال: مثلًا أنهم قد تجوّزوا بنقل لفظ الصلاة من الدعاء الذي هو أحد أجزائها ووضعوه علىٰ جملتها.

وأما ثانيًا: فلأن حاصل كلامه هذا الذي طوّل فيه هو أن الصلاة حقيقة في إفادتها معنىٰ الدعاء، ومجاز في إفادتها لمجموع أجزاء الصلاة الشرعية.

فنقول: لو كان الأمر كما زعمه لكان عند إطلاق لفظ الصلاة يسبق إلىٰ أفهامنا معنىٰ الدعاء وحده، لأنه حقيقة فيه، ونحن نعلم بالضرورة من أنفسنا أن عند إطلاق هذه الألفاظ لا يسبق إلىٰ أفهامنا معانيها اللغوية وحدها، وإذا كان الأمر كما حققناه بطل أن يقال: إنها حقيقة في إفادة معانيها اللغوية ومجاز في إفادة معانيها الشرعية.

والعجب منه أنه[1] لما تكلم في الأمور الفارقة بين الحقيقة والمجاز وقسمها إلىٰ نوعين: صريح ودلالة، ثم جعل أقسام الدلالة سبق الفهم في كونه أمارة لاستعمال الشيء في حقيقته، وافتقاره إلىٰ القرينة أمارة لكونه مجازًا في ما يستعمل فيه، ثم[2] نقض ما قرره في الأسماء الشرعية بما ذكره من هذه التفرقة، فإنَّا قد قررنا أن الدعاء وحده لا يُفهم عند إطلاق لفظ الصلاة، فكيف يدّعي كونه حقيقة في الدعاء وحده وأن إطلاق لفظ الصلاة علىٰ هذا المعنىٰ الشرعي لا يفتقر إلىٰ قرينه، فكيف يقال: بأنه مجاز فيها؟ فانظر إلىٰ كلامه في هذا الموضع كيف ينقض بعضه بعضا ويتدافع في نفسه!

---

(١) -(أنه) في النسخة (ب، ج).
(٢) +(ما) في النسخة (ب).

المقام الثالث: في الوجه المختار:

والحق عندنا في هذه المسألة هو تفصيل نشير إليه: وحاصله أن نقول: إن هذه الأسماء الشرعية والدينية مفيدة لا محالة لمعانيها اللغوية مع زيادة أمور معتبرة من جهة الشرع «كالصلاة» مثلًا، فإنها مفيدة للدعاء مع زيادة أفعال مخصوصة، و«الصوم»: هو إمساك مع زيادة أمور اعتبرها الشرع واشترطها، وهكذا القول في الأسماء الدينية، فإن «الإيمان» هو التصديق مع زيادة أمور مخصوصة من فعل الواجبات والكف عن المحرمات.

وهكذا القول في كل[1] ما نقله الشرع وتصرف فيه، فإنه مفيد لمعناه اللغوي مع زيادة اعتبرها الشرع وتصرف فيها، فلا هي منقطعة عن إفادة معانيها اللغوية كما قاله أصحابنا والمعتزلة، ولا هي مقصورة علىٰ إفادة معانيها اللغوية من غير زيادة اعتبرها الشرع كما تزعمه الأشعرية، ولا هي أيضًا مفيدة لمعانيها الشرعية علىٰ جهة المجاز من معانيها اللغوية كما حكيناه عن الرازي، بل يجب إفادتها لمعانيها اللغوية مع أمور اعتبرها الشرع واشترطها، فيكون في هذا الذي اخترناه تقرير لموضوعها اللغوي، وإفادة لمعناها الشرعي، **ويدل علىٰ ما قلناه مسلكان.**

المسلك الأول: أنَّا نقول: قد توافقنا علىٰ أن هذه الأسماء دالة علىٰ معانيها اللغوية في الأصل، وإذا كان الأمر كما قلناه فاستعمال الشرع لها في أمور أُخر وإفادته بها معاني معقولة لا يفيد تغيير موضوعها الأصلي فيجب أن يكون معناها الأصلي باقيًا وإن أفاد الشرع معها أمور اعتبرها كما قررناه.

لا يقال: إنكم إذا[2] قلتم: بأن هذه الأسماء تفيد المعنيين فليس تخلو إفادتها لهما إما أن تكون حاصلة بطريق التواطؤ أو بطريق الاشتراك.

---

(١) (لل) في النسخة (أ).

(٢) (كما) في النسخة (ج).

والأول: باطـل، لأنَّـا نعلـم أنهما لم يشـتركا في أمر يجمعهما كسـائر الأسـماء المتواطئة من نحو إنسان ورَجل فإنهما مقولان علىٰ ما تحتهما بطريق التواطؤ.

والثـاني: باطـل أيضًا، لأنهـا إذا كانت مفيدة لها بطريق الاشـتراك لـزم أن يكون المعنيان مفهومين منها بطريق الحقيقة علىٰ سـبيل البدل، لأن هذا هو الأصل فيما تدل عليه الأسـماء المشتركة، وليس الأمر كذلك، وإذا كان الحال كما قررناه بطل أن تكون دالة علىٰ المعنيين كلاهما كما حققتموه.

لأنَّا نقول: هذا فاسـد، فإنـه[١] إنما كان يلزم ما قلتموه لو قلنا: إن هذه الأسـماء دالـة علىٰ كل واحد من هذين المعنيين علىٰ أن كل واحد منهما مسـتقل بالمفهوم منه حتىٰ يقال: إن دلالتها عليهما إما أن يكون بطريق التواطؤ أو بطريق الاشـتراك، فأمـا إذا[٢] كان غرضنا منها هو أن معناها اللغوي مفهوم من إطلاقها مع زيادة أمور اعتبرها الشـرع وشـرطها، ويصيـر الحال في إطلاقهـا كإطلاق لفظ «البلـق»، فإنه منقول علىٰ مجموع السـواد والبياض، لكن ليس ذلك في كل سواد وبياض، ولكنه مشـروط بأن يكـون محله الخيـل، فهكذا القول في الأسـماء الشـرعية فإنها مفيدة لمعانيها اللغوية مع ما قد اعتبر الشرع من هذه الشرائط.

المسـلك الثاني: أنَّا وإن سلمنا أن هذه الأسماء هي أسماء شرعية فلا تخرج عن أن تكـون من كلام العرب، ولن تكون من كلام العرب إلا وهي مفيدة لما وضعت له في أصل لغة العرب، وفي ذلك حصول غرضنا من كونها مفيدة لمعانيها اللغوية.

لا يقال: إذا كان حاصل كلامكم أن هذه الأسماء دالة علىٰ معانيها اللغوية، وهي مسـتعملة أيضًا في معان شرعية بتقرير الشـرع ثم دلالتها علىٰ هذا المعنىٰ الشرعي ليس بأصل[٣] حقيقتها، وأن[٤] الشـرع ليس سـابقًا علىٰ وضـع اللغة، وإذا لم تكن

(١) (وانه) في النسخة (ج).
(٢) (ان) في النسخة (ج).
(٣) (اصل) في النسخة (ج).
(٤) (فان) في النسخة (ب، ج).

دالة بأصل وضعها علىٰ معناها الشرعي، كانت دالة عليه بالاستعمال المجازي، وهذا دخول منكم فيما عبتموه علىٰ ابن الخطيب من كونها دالة علىٰ معناها اللغوي بحقيقتها، ودالة علىٰ معناها الشرعي لمجازها كما حكيناه عنه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا لم نقل بأنها دالة علىٰ معناها اللغوي بحقيقتها وعلىٰ معناها الشرعي بمجازها كما زعمه ابن الخطيب، وإنما نقول: إنها دالة علىٰ المعنىٰ اللغوي بحقيقتها ودالة علىٰ الشروط التي اعتبرها الشرع وشرطها بحقيقتها أيضًا، فإنها سابقة إلىٰ الفهم كما حققناه.

فحصل من مجموع كلامنا الفرق بين ما ذكره ابن الخطيب وبين الوجه الذي اخترناه.

تنبيه:

اعلم أنه لا خلاف بين الأمة في تسمية صاحب الكبيرة ومرتكبها بأنه فاسق كالزاني والسارق، وإنما يتحصل الخلاف مع أقوام انقسموا: فأضاف بعضهم إلىٰ هذه التسمية قولنا: كافر، كما هو مذهب الخوارج، وأضاف بعضهم إليها قولنا: مؤمن كما هو مذهب المرجئة، وأضاف بعضهم قولنا: منافق كما هو مذهب الحسن البصري.

واعلم أن قولنا: «فاسق» هو اسم شرعي لا مجال لوضع اللغة فيه، ولهذا حكىٰ أبو نصر الجوهري عن ابن الأعرابي[1] أنه لم يسمع قولنا: «فاسق» عن أحد من

(١) **ابن الأعرابي** (١٥٠ - ٢٣١هـ = ٧٦٧ - ٨٤٥ م): محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي، اللغوي. راوية، ناسب، علامة باللغة. من أهل الكوفة. كان أحول. أبوه مولىٰ للعباس بن محمد بن علي الهاشمي (المتقدمة ترجمته) قال ثعلب: شاهدت مجلس ابن الأعرابي وكان يحضره زهاء مئة إنسان، كان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب، ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتابا قط، ولقد أملىٰ علىٰ الناس ما يحمل علىٰ أجمال، ولم ير أحد في علم الشعر أغزر منه. وهو ربيب المفضَّل بن محمد صاحب المفضليات. مات بسامراء. له تصانيف كثيرة، منها (أسماء الخيل وفرسانها - خ) و(تاريخ القبائل) =

الجاهلية في شيء من أشعارها ولا أخبارها في منظوم ولا منثور، وهذا ينبهك على أنه اسم شرعي، وأنه لا مجال لوضع اللغة فيه.

فإذا تقررت هذه القاعدة: فلنرجع إلى المقصود من إبطال كلام هؤلاء الفرق، ونُكلم كل واحد منهم بكلام[1] يخصه في بطلان مقالته، فهذا هو الكلام في التمهيد لهذا النظر، ونشرع الآن في الفصول الخمسة بعون الله.



= و(النوادر - خ) في الأدب و(تفسير الأمثال) و(شعر الأخطل - ط) و(معاني الشعر) و(الأنواء) رسالة، و(البئر - ط) رسالة، و(الفاضل - خ) أدب، و(أبيات المعاني - خ). الأعلام (٦/ ١٣١)، قلادة النحر، (٢/ ٤٧٩)، تاريخ بغداد (٢/ ٣٥٤)، و وفيات الأعيان (٤/ ٣٠٦)، و سير أعلام النبلاء (١٠/ ٦٨٧)، وتاريخ الإسلام (١٦/ ٣٢٠)، والوافي بالوفيات (٣/ ٧٩)، وبغية الوعاة (١/ ١٠٥).

(١) (كلام) في النسخة (أ).

الفصل الأول
في بطلان كلام الخوارج[١] في تسميته[٢] كافرًا

واعلـم أن مذاهبهم[٣] فيما يقع به الكفر من المعاصي كثير، وفيه تخبط ودخول في كل جهالة، والذي عليه جماعتهم هو أن كل من عصىٰ الله بكبيرة يفسق بها؛ فهو كافر لا محالة، ثم افترقوا بعد ذلك علىٰ فرق ثلاث.

فالفريق الأول: وهم الإباضية[٤]: زعموا أنه يُسمىٰ كافرًا ولا يجوز تسميته مشركًا.

---

(١) **الخوارج**: عشرون فرقة وهذه أسماؤها: المحكمة الاولىٰ الأزارقة والنجدات والصفرية ثم العجاردة المفترقة فرقا منها الخازمية والشعيبية والمعلومية والمجهولية وأصحاب طاعة لا يراد الله تعالىٰ بها والصلتية والأخنسية والشيبية والشيبانية والمعبدية والرشيدية والمكرمية والخمرية والشمراخية والإبراهيمية والواقفة والإباضية منهم افترقت فرقًا معظمها فريقان حفصية وحادثية فأما اليزيدية من الإباضية والميمونية من العجاردة فإنهما من غلاة الكفرة الخارجين عن فرق الامة وقد اختلفوا فيما يجمع الخوارج علىٰ افتراق مذاهبها فذكر الكعبىٰ في مقالاته أن الذىٰ يجمع الخوارج علىٰ افتراق مذاهبها إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضىٰ بتحكيم الحكمين والإكفار بارتكاب الذنوب ووجوب الخروج علىٰ الإمام الجائر وقال شيخنا أبو الحسن الذىٰ يجمعها إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضىٰ بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج علىٰ السلطان الجائر ولم يرض ما حكاه الكعبىٰ من إجماعهم علىٰ تكفير مرتكبىٰ الذنوب الصواب ما حكاه شيخنا أبو الحسن عنهم وقد أخطأ الكعبىٰ في دعواه إجماع الخوارج علىٰ تكفير مرتكبىٰ الذنوب منهم وذلك أن النجدات من الخوراج لا يكفرون أصحاب الحدود. الفرق بين الفرق، ٥٤، الملل والنحل، (١/ ١١٤)، الفصل في الملل والنحل، (٤/ ١٤٤)، مقالات الإسلاميين، ٨٦، معجم البدع، المؤلف: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة لِلنَّشْرِ وَالتَّوزيع، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م، ٤٤٤، والتبصير في الدين، للإسفراييني، ٤٥، والبداية والنهاية (٧/ ٣٠٤).

(٢) (تسميه) في النسخة (ب، ج). (٣) (مذهبهم) في النسخة (ج).

(٤) **الإباضية**: هي فرقة من الخوارج أصحاب عبد الله بن إباض. قالوا مخالفونا من أهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكحتهم. وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره. ودارهم دار الإسلام إلّا معسكر سلطانهم. وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم. ومرتكب الكبيرة موحّد غير مؤمن لأنّ الأعمال داخلة في الإيمان والاستطاعة قبل الفعل، وفعل العبد مخلوق لله تعالىٰ. ويفنىٰ العالم كلّه بفناء أهل التّكليف. ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملّة. وتوقّفوا في تكفير أولاد الكفّار، =

والفريق الثاني: وهم الفضلية(١): قالوا: إنه يسمىٰ كافرًا ومشركًا، واتفقت(٢) الفضلية والإباضية علىٰ أن المدينة صارت دار كفر لما نفذ فيها حكم عثمان(٣)

= وفي النّفاق أهو شرك أم لا، وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة، وتكليف أتباعه فيما يوحىٰ إليه. وكفّروا عليًا وأكثر الصّحابة. كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٨٠)، الملل والنحل، (١/ ١٣٤)، مقالات الاسلاميين (١/ ١٧٠)، التبصير في الدين ٣٤، المعارف لابن قتيبة ٦٢٢، مروج الذهب (٣/ ٢٥٨)، **والحق أن الإباضية وإن كانت ولدت من رحم الفكر الخارجي، إلا أنها تختلف عن الخوارج** في أمور جوهرية مما يجعلها لا تُحتسب علىٰ الفكر الخارجي، الأمر الذي تُقره الإباضية نفسها، إذ ترفض نسبتها إلىٰ الخوارج، وأن الخلاف الذي انشعبت به عنهم كان في موقفهم من بقية المسلمين، وحكم الإقامة معهم ومتىٰ يكون قتالهم، وأحكامهم في السلم والحرب، وتنقسم الإباضية إلىٰ إباضية المشرق في سلطنة عمان وإباضية المغرب في غرب ليبيا والجزائر، للمزيد راجع للمحقق جدلية العلاقة بين العقل والنقل، ص٣، الإباضية في ميزان أهل السنة، عبد الله بن مسعود السني، ص٧.

(١) **الفضلية**: من فرق الخوارج، وهم أصحاب فضل الرقاشي قالت الفضلية أن أفعال العباد لا يقال إن الله سبحانه أرادها إذا لم تكن ولا يقال لم يردها فإن كانت جاز القول بأنه أرادها، فما كان من فعلهم طاعة، قيل: أراده الله سبحانه في وقته، وإن كان معصية، قيل: لم يرده، وأجاز القول أن الله يريد أمراً فلا يكون وجوّز أن يكون ما لا يريد وأنكر أن يكون الله سبحانه يريد أن يطيعه الخلق قبل أن يطيعوه أو يريد أن لا يعصوه قبل أن يعصوه، وكل ما كان من فعل الله فإنه قد يكون إذا أراده وإن لم يرده لم يكن وجوّز أن يفعل الله الأمور وإن لم يردها، وقالت: لا يكفر عندنا ولا يعصي من قال بضرب من الحق الذي يكون من المسلمين وأراد به غير الله أو وجهه علىٰ غير ما يوجهه المسلمون عليه نحو قول القائل: لا إله إلا الله يريد بها قول النصارىٰ الذي لا إله إلا هو الذي له الولد والزوجة أو يريد صنماً اتخذ إلهاً، وكقول القائل: محمد رسول الله وهو يريد غيره ممن قال: هو حي قائم وما أشبه ذلك من القول كله واعتقاد القلب والتوجه إلىٰ غير الله عَزَّوَجَلَّ. مقالات الإسلاميين (١/ ١١٨، ٥١٣).

(٢) (والفقت) في النسخة (ب).

(٣) **عُثمان بن عَفَّان** (٤٧ ق هـ - ٣٥هـ = ٥٧٧ - ٦٥٦م): عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية، من قريش: أمير المؤمنين، ذو النورين، ثالث الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشّرين. يكنىٰ: أبا عمرو، أو أبا ليلىٰ، أو أبا عبد الله، من كبار الرجال الذين اعتز بهم الإسلام في عهد ظهوره. ولد بمكة، وأسلم بعد البعثة بقليل. وكان غنيًا شريفًا في الجاهلية. وهاجر مرتين بزوجته رقية بنت رسول الله ﷺ إلىٰ الحبشة، وهو أول مهاجر إليها، ثم هاجر إلىٰ المدينة، فقال ﷺ: **{والذي نفسي بيده؛ إنه لأول من هاجر بعد إبراهيم ولوط}** ومن أعظم أعماله في الإسلام تجهيزه نصف جيش العسرة بماله، فبذل ثلاث مئة بعير بأقتابها وأحلاسها وتبرع بألف دينار. وصارت إليه الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب سنة ٢٣هـ فافتتحت في أيامه أرمينية والقوقاز وخراسان وكرمان وسجستان وإفريقية وقبس، وأتمّ جمع القرآن، =

وحكم سائر من لم يحكم بما أنزل الله من الأئمة.

الفريق الثالث: وهم النجدية(١): فإنهم يميلون في بعض المعاصي إلىٰ الإرجاء، فيرجون لأهلها المغفرة من الله تعالىٰ، ثم اختلف القائلون منهم بأن كل معصية كفر: فمنهم من يرىٰ استعراض الناس بالسيف، ويُبيح قتل الصغير والكبير وإكفار البالغ والطفل، ومنهم من يرىٰ أنه لا يُقتل إلا البالغ، ولا يدين باستعراض الناس

= وكان أبو بكر قد جمعه وأبقىٰ ما بأيدي الناس من الرقاع والقراطيس، فلما ولي عثمان طلب مصحف أبي بكر فأمر بالنسخ عنه وأحرق كل ما عداه. وهو أول من زاد في المسجد الحرام ومسجد الرسول، وقدم الخطبة في العيد علىٰ الصلاة، وأمر بالأذان الأول يوم الجمعة. واتخذ الشرطة. وأمر بكل أرض جلا أهلها عنها أن يستعمرها العرب المسلمون وتكون لهم. واتخذ دارًا للقضاء بين الناس، وكان أبو بكر وعمر يجلسان للقضاء في المسجد وروىٰ عن النبي ﷺ ١٤٦ حديثًا. نقم عليه الناس اختصاصه أقاربه من بني أمية بالولايات والأعمال، فجاءته الوفود من الكوفة والبصرة ومصر، فطلبوا منه عزل أقاربه، فامتنع، فحصروه في داره يراودونه علىٰ أن يخلع نفسه، فلم يفعل، فحاصروه أربعين يوما، وتسوّر عليه بعضهم الجدار فقتلوه صبيحة عيد الأضحىٰ وهو يقرأ القرآن في بيته، بالمدينة. ولقّب بذي النورين لأنه تزوج بنتي النبي ﷺ رقية ثم أم كلثوم. الأعلام (٤/ ٢١٠) ابن الأثير: حوادث سنة ٣٥ وغاية النهاية (١/ ٥٠٧)، وشرح نهج البلاغة (٢/ ٦١). والبدء والتاريخ (٥/ ٧٩ و١٩٤ – ٢٠٨)، واليعقوبي (٢/ ١٣٩)، وحلية الأولياء (١/ ٥٥) والطبري (٥/ ١٤٥) وصفة الصفوة (١/ ١١٢)، وتاريخ الخميس (٢/ ٢٥٤) والمحبر (٣٧٧) والكنىٰ والأسماء (١/ ٨)، ومنهاج السنة (٢/ ١٨٦)، قلادة النحر (١/ ٢٩٩)، طبقات ابن سعد (٣/ ٥١)، ومعرفة الصحابة (١/ ٥٨)، والاستيعاب (ص ٥٤٤)، والمنتظم (٣/ ١٢٢٧)، وأسد الغابة (٣/ ٥٨٤)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٣٢١)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٤٢٩)، ومرآة الجنان (١/ ٩٠)، والبداية والنهاية (١٨٢/ ٧ – ٢٣٨)، والإصابة (٢/ ٤٥٥)، وشذرات الذهب (١/ ٢٠١)، وسير أعلام النبلاء، (٢/ ٤٤٩).

(١) **النجدية**: فرقة من الخوارج أصحاب نجدة بن عامر النخعي. تسمّوا بعدة أسماء، ثم انشقوا علىٰ أنفسهم عدة فرق قالوا لا حاجة للناس إلىٰ الإمام بل الواجب عليهم النّصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه إذا أرادوا أنّ تلك الرعاية لا تتم إلّا بإمام يحملهم عليها، ووافقهم الأزارقة في تكفير عليّ والصحابة رضي الله عنهم وخالفهم في الأحكام الباقية. واختلفوا في الجهالات في الفروع، فمنهم من قال بأنّهم معذورون في مثل تلك الجهالات وتسمّىٰ عاذرية، ومنهم من لا يقول بذلك. وخالفوا إجماع الخوارج في أن كل كبيرة كفر. كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٦٨٢)، موسوعة الفرق والجماعات ٣٩٢، معجم الفرق ٢٤٦، التبصير ٥٢، مقالات الإسلاميين (١/ ٨٤)، الفرق بين الفرق ٨٧، الملل والنحل (١/ ١٢٢)، خطط المقريزي (٢/ ٣٥٤)، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٧.

بالسيف كلهم، وإنما يرىٰ قتل السلطان وأعوانه لا غير، إلىٰ غير ذلك من الجهالات العظيمة التي وقعوا فيها بسبب هذه الضلالة.

فلنذكر الدلالة علىٰ بطلان مذهبهم، ثم نذكر شبههم، فهذان مقامان.

المقام الأول: في إقامة الدلالة علىٰ فساد مذهبهم في كونهم كفارًا:

وجملة ما نذكره من أدلة الشرع وجوه خمسة:

أولها: أن المعلوم من حال الصحابة والتابعين أنهم لم يعاملوا الفساق ومرتكبي الكبائر معاملة الكفار في القتل والسبي وسائر الأحكام الكفرية، فإن المعلوم من سيرة أمير المؤمنين فيهم[1] المخالفة في أحكامهم لأحكام الكفرة في كيفية قتلهم، وكيفية أخذه لأموالهم، فإن كل ما فعله في حقهم مخالف لأحكام المرتدين وأهل الحرب، وكل هذا دلالة علىٰ أنهم ليسوا كفارًا كما زعموه.

وثانيها: أنه كان يلزم في الرامي لزوجته بالزنا أن تَبين منه امرأته بنفس الرمي، وألا يحتاجا إلىٰ المُلاعنة، وحكم الحاكم في التفريق بينهما، لأنه إن كان صادقًا في ما رماها به من الزنا كانت المرأة كافرة بالزنا فتبين منه، وإن كان كاذبًا فيما رماها به فإنه يصير كافرًا بنفس القذف، فتحصل البينونة بينهما[2] بنفس الفسق في أحدهما لا محالة. فلما علمنا أن النكاح ليس منفسخًا بنفس الفسق في أحدهما بل لا بد فيه من فسخ الحاكم، دل علىٰ أن الفسق ليس كفرًا كما ذكرناه.

وثالثها: أنَّا نعلم من حال الصحابة علمًا ضروريًا بالنقل المتواتر أنهم كانوا يقيمون الحدود علىٰ من ارتكب كبيرة من العصاة كالزناة والسراق، وأنهم لم يقتلوهم ولا حكموا بردتهم، ونعلم من حال أنهم كانوا ينكحونهم نسائهم، وينكحون منهم، ويدفنونهم في مقابر المسلمين من غير تنازع بينهم في ذلك ولا مدافعة، ولو كان الأمر كما زعموه من كونهم كفارًا لما عاملوهم هذه المعاملة.

---

(١) (فمنهم) في النسخة (ب، ج). (٢) (منهما) في النسخة (ب، ج).

ورابعها: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨].

ووجه الاستدلال بهذه الآية فيما نحن بصدده: هو أن الله أخبر في هذه الآية بأنه لا يغفر الشرك أصلًا، وأخبر أنه يغفر ما دون الشرك لمن يشاء، فدل ظاهرها علىٰ أن ما دون الشرك علىٰ نوعين: **أحدهما**: يشاء مغفرته، وهو الصغائر من الذنوب. **وثانيهما**: أن[١] لا[٢] يشاء مغفرته، وذلك لا بد من أن يكون غير[٣] الصغائر وغير الشرك والكفر، وليس ذلك إلا الفسق الذي نقوله، وفي هذا ما نريده من أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر كما زعموه.

وخامسها: أنَّا نستنطقهم عن تسمية الفاسق بكونه كفرًا، ونقول لهم: ما تريدون بقولكم: إن صاحب الكبيرة يُسمىٰ كافرًا؟ فهذا الإطلاق لا يخلو[٤] حاله من احتمالات خمسة:

أولها: أن يريدوا أنه[٥] صار بارتكابه للكبيرة مُنكِرًا للصانع، ومُنكِر للوعيد، فهذا خطأ، لأنَّا نعلم من حال هؤلاء الذين يرتكبون هذه الكبائر إيمانهم بالله ورسوله واليوم الآخر، وأنهم معتقدون للتصديق بالوعيد لا محالة.

وثانيها: أن يريدوا بإطلاق اسم الكفر عليه أنه بارتكابه لهذه الكبائر صار مُستحقًا لهذه الأحكام الكفرية. فهذا خطأ أيضًا فإنَّا نعلم بالضرورة من حال الصدر الأول من الصحابة والتابعين إلىٰ يومنا هذا أنهم لم يعاملوا المرتكبين لهذه الكبائر معاملة المرتدين وأهل الحرب، ولا عاملوهم معاملة اليهود والنصارىٰ.

وثالثها: أن يريدوا أن الكافر اسم لمن[٦] يستحق العقاب الدائم، والفاسق مثله

(١) -(أن) في النسخة (أ، ب).
(٢) (ألا) في النسخة (ب).
(٣) (عن) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٥) (به) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (لم) في النسخة (ب).

في كونه مُستحقًا للعقاب الدائم، فهذا فاسد[١] أيضًا، لأن هذا الاسم صار بالشرع اسمًا لمن يستحق أحكامًا مخصوصة، فلا يجوز إطلاقه علىٰ من لا يستحقها.

ورابعها: أن يريدوا أن قولنا: كافر قد صار منقولًا إلىٰ من كان مرتكبًا للكبيرة بكل حال، فهذا فاسد أيضًا، فإنه لو كان الأمر كما زعموه لوجب أن يسبق إلىٰ أفهام أهل الدين والمتمسكين بالشريعة من قولنا: فُلان كافر أي زان أو سارق، كما يسبق إلىٰ أفهامهم من إطلاق الكفر والردة[٢] والشرك، وبطلان هذا معلوم، فلا يفتقر فيه إلىٰ الإطناب.

وخامسها: أن يريدوا أنه يسمىٰ كافرًا لا غير من غير أن يكون مُستحقًا لهذه الأحكام الكفرية، وهذا أيضًا خطأ، فإنَّا قد قررنا أن هذه الأسماء الدينية والشرعية كلها مفيدة لمعانيها اللغوية مع اعتبار أمور وشرائط اعتبرها الشرع ورعاها، فلا يجوز إطلاقها مع عدم تلك الأمور.

نعم إن أرادوا أنه يسمىٰ[٣] كافرًا من غير أن يكون مُستحقًا لهذه الأحكام الكفرية، كان خلافهم في العبارة لا غير، وقد قدمنا الكلام علىٰ جواز النقل ووقوعه فلا حاجة بنا إلىٰ[٤] إعادته، فأما الكلام علىٰ ما قالوه في أن كل معصية كفرًا وأن كل معصية فهي كبيرة، فقد أبطلنا هذه المقالة في أبواب الوعيد، وحققنا الكلام في أن في المعاصي ما يكون كبيرًا فسقًا وكفرًا، وفيها ما يكون صغيرًا، ودللنا علىٰ هذا بأدلة شرعية، وشرحناه شرحًا شافيًا، والحمد لله.

المقام الثاني: في ذكر شُبههم والانفصال عنها:

وقد احتجوا علىٰ ما زعموه بظواهر من القرآن ونحن نوردها ونُبين بطلان تمسكهم بها، وهي كثيرة، وأقواها شبه[٥] عشر:

---

(١) (فساد) في النسخة (ب).
(٢) (الردة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (يسما) في النسخة (ب، ج).
(٤) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٥) (سته) في النسخة (ب).

الشبهة الأولىٰ: قولهم: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

ووجه الاستدلال من الآية: أن الله تعالىٰ علل كفرهم بأنهم لم يحكموا بما أنزل، وهذا يقتضي أن كل من لم يحكم بما أنزل فهو كافر، ولا شك أن الفاسق وصاحب الكبيرة لم يحكم بما أنزل الله، لأن[1] مما أنزل الله ألا يرتكب الكبائر، ولا شُبهة في أن الفاسق قد ارتكبها، فلهذا قلنا: إنه لم يحكم بما أنزل الله، فوجب أن يكون كافرًا، وهذا هو مطلوبنا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فليس يخلو الحال إما أن يكون المراد من الآية ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أو يكون المراد منها ومن لم يحكم بكل ما أنزل الله، فإن كان الأول: فنحن نقول به، لأن[2] من لم يحكم بما أنزل الله فلا إشكال في كفره. وإن كان الثاني: فليس في الآية: ما يرشد إليه فلا يكون في ظاهرها حجة.

وأما ثانيًا: فلو سلمنا عموم هذه الآية لكنا نخصه بما قبل الآية وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾ [المائدة: ٤٤]، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فيجب رجوع الكلام إلىٰ المُنزّل المذكور قبله، وليس ذلك إلا التوراة، والذين وجب عليهم الحكم بها هم اليهود خاصة، فأما هذه الأمة فليسوا متعبدين بالحكم بالتوراة، فتصير الآية خاصة في اليهود، ولا شك في كفرهم.

فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي في تأويل هذه الآية.

الشبهة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿وَهَلْ نُجَـٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]، قالوا:

---

(١) (لن) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (لن) في النسخة (أ، ب).

فنص[١] الله في هذه الآية أنه لا يجازي إلا الكفور، ولا شُبهة في أن الفاسق من جملة من يجازي، فيجب أن يكون كافرًا.

والجواب: أن ظاهر الآية متروك لا محالة، لأن[٢] غير الكفور مجازي وهو المثاب من المؤمنين، لقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧].

لا يقال: إن الغرض في الآية وهل يجازي بالعقوبة إلا الكفور، وليس المؤمن كفورًا، فلهذا لم يكن مرادًا بالآية[٣].

لأنَّا نقول: هذا عدول عن ظاهر الآية، وإذا عدلتم عن ظاهرها قلتم بالتأويل أولىٰ منَّا، فنقول: المراد بالآية وهل يجازي بعذاب الاستئصال إلا الكفور، وسياق الآية دال عليه، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟﴾ [سبأ: ١٧]، فبطل تعلقهم بها.

الشبهة الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧]، قالوا: فحكم الله بأن تارك الحج مع[٤] التمكن منه يكون كافرًا، وهذا هو مطلوبنا.

والجواب: أنَّا نقول لهم: ليس في ظاهر الآية ما يدل علىٰ أن من ترك الحج فهو كافر، ولكن الله تعالىٰ قال: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ [البقرة: ١٢٦].

لا يقال: إن الغرض من قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ [البقرة: ١٢٦]، أي ومن ترك.

لأنَّا نقول: هذا منكم تأويل، ونحن لا نقول به، بل المراد ومن أنكر وجوب الحج فهو كافر، ولا إشكال في كفر من هذه حاله.

الشبهة الرابعة: قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، قالوا: فذكر الله قسمين لا ثالث لهما، ولا شك أن الفاسق بالاتفاق ممن يَسوّد

---

(١) (قبص) في النسخة (ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ، ب).
(٣) (مراد الاية) في النسخة (ج).
(٤) (من) في النسخة (أ، ب).

وجهه، فيجب الحكم عليه بالكفر، لقوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

والجواب عما أوردوه من وجهين:

أما أولًا: فليس في الآية ما يُشعر بالحصر في هذين القسمين، فلا مانع من إثبات قسم ثالث وهم الفساق، إذ ليس في ظاهر الآية ما يدل علىٰ أن وجوه أهل الفسق مسوده حتىٰ يلزم ما ذكرتموه.

وأما ثانيًا: فلأن الآية إنما وردت حكاية عن بعض الكفار، فلهذا قال تعالىٰ: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، فبطل ما توهموه.

الشبهة الخامسة: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٤-١٦]، قالوا: فنص الله تعالىٰ أنه لا يصلىٰ النار إلا الأشقىٰ المُكذِّب المتولي، ولا شك أن الفاسق يصلاها، فيجب أن يكون من جملة المُكذِّبين، ولا شك أن المُكذِّب كافر، فيجب أن يكون الفاسق كافرًا، وهذا مرادنا.

والجواب: أن النار في قوله تعالىٰ: ﴿نَارًا تَلَظَّىٰ﴾ [الليل: ١٤]، نكرة في إثبات، والنكرة التي هذا حالها لا تعم، وإنما تعم النكرة إذا كانت مندرجة في ضم النفي، ولهذا كان قولنا: «لا رجل في الدار»، عام[1] بخلاف قولنا: «عندي رجل»، فليس عامًا لما كان مندرجًا في ضم[2] النفي، بخلاف الثاني، وإذا كان الأمر كما قلناه كان المراد نارًا مخصوصة لا يصلاها إلا الأشقىٰ المُكذِّب لإنكاره وتكذيبه. فأما الفاسق: فهو يصلىٰ نارًا أخرىٰ غير هذه النار.

الشبهة السادسة: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [البلد: ١٩]، قالوا: ولا شبهة في أن الفاسق من أصحاب المشأمة، فيلزم أن يكون مُكذِّبًا، والمُكذِّب كافر والفاسق كافرًا أيضًا.

(١) (عامر) في النسخة (ب)، (عامًا) في (ج). (٢) (ضمن) في النسخة (ج).

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فهذا التأويل خطأ فإنَّا نعلم بالضرورة أن السارق والزاني أيضًا مُكذِّبين بشيء من أمور الشريعة وإن كانا من أصحاب المشأمة.

وأما ثانيًا: فلأن الشؤم كما يحصل في الكفار فهو حاصل في حق الفساق، فقد أخطأتم في قصره على المُكذِّبين من الكفار.

الشبهة السابعة: قوله تعالىٰ إخبارًا عن موسىٰ وهارون أنهما قالا: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، ولا شُبهة في الفاسق في كونه مُعذَّبًا، والمُعذَّب أن يكون مُكذِّبًا متولّيًا، والمُكذِّب كافر، فالفاسق كافر لا محالة، وهذا هو المطلوب.

والجواب عن هذه الآية كما مر في أمثالها: فإنَّا نعلم بالضرورة أن الزاني والسارق ليسا مُكذِّبين وإن كانا مُعذَّبين، بل اليهودي والنصراني لا يُكذِّبان بالله تعالىٰ وإن كانا من جملة المُعذَّبين، فيجب أن يكون المراد من هذه الآية عذابًا مخصوصًا لمن كذّب وتولّىٰ لا يشاركهما فيه غيرهما من المُعذَّبين، وعلىٰ هذا التأويل يبطل تمسكهم بالآية.

الشبهة الثامنة: قوله تعالىٰ: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧١]، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ[١] إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧٣].

ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالىٰ[٢] ذكر هذين القسمين ولم يذكر قسمًا ثالثًا، فوجب بحكم الآية أن يكون الإنسان إما متقيًا وإما كافرًا، لكن الفاسق بالإجماع أنه غير متقي، فيجب أن يكون كافرًا، وهذا هو مرادنا.

والجواب: أنه ليس في الآية ما يدل علىٰ الحصر، فلا مانع من إثبات قسم ثالث غير الكافر والمتقي وهو الفاسق الذي نريده، وإذا كان الكلام محتملًا بطل تعلقهم بما ذكروا من الآية.

---

(١) -(ربهم) في النسخة (ب).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

الشبهة التاسعة: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠]، قالوا: فأخبر الله تعالىٰ أن كل من دخل النار فهو مُكذِّب، والفاسق لا شبهة[1] في دخوله النار، فيجب أن يكون مُكذِّبًا، والمُكذِّب كافر فالفاسق كافر.

والجواب: أن مقصودهم مما ذكروه إنما يتم إذا ثبت أن كل فاسق فإنه يكون مُكذِّبًا بالأمور الأخروية، وهذا باطل بالضرورة، فإنَّا نعلم من حال الفاسق أنهم ليسوا مُكذِّبين بشيء من أمور الآخرة، فبطل ما توهموه من حالهم.

الشبهة العاشرة: قالوا: كل فاسق فإنه يدخل النار لا محالة لأجل العمومات الوعيدية المذكورة، وكل من دخل النار فقد أخزاه الله تعالىٰ، وكل من أخزاه الله تعالىٰ[2] فهو كافر، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧].

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلا نسلم أن الألف واللام داخلتان علىٰ الاسم المفرد يقتضيان العموم، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل احتجاجهم.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا عمومها، فالغرض من الآية إنما هو خزي مخصوص لا يستحقه إلا الكفار.

فهذه مجامع ما يحتج به الخوارج وأقواها، ولهم[3] شُبهٌ غير ما ذكرنا ركيكة، ومن أحاط بما ذكرناه أمكنه الوقوف علىٰ فساد ما يذكرونه من غيرها، وعلىٰ الجملة فإن حاصل متمسكهم بما يذكرونه من الآي هو التعويل علىٰ العمومات الضعيفة، وتركيب أمور بعيدة لا تتم شيئًا ولا توصل إلىٰ شيء محقق كما حققنا الكلام عليهم.

---

(١) (تسبهه) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(وكل من أخزاه الله تعالىٰ) في النسخة (ج).
(٣) (وله) في النسخة (أ، ب).

الفصل الثاني
في بطلان كلام المرجئة في تسميته[1] مؤمنًا

اعلم أن سائر فرق المرجئة من الأشعرية والنجارية والجهمية والإمامية يزعمون أن الفاسق يسمىٰ مؤمنًا، وقد قررنا فيما سلف أن هذا الاسم قد صار منقولًا بالشرع إلىٰ من يستحق المدح والتعظيم، وتقيدها[2] بعرف الشرع، فلا يجوز إطلاقه علىٰ غيره.

نعم هل يجوز إطلاقه علىٰ الفاسق علىٰ سبيل التقييد، فيقال فيه: إنه مؤمن بالله علىٰ معنىٰ أنه مصدق به، فيه خلاف. وقد زعم الكعبي أنه لا يجوز إطلاقه علىٰ الفاسق علىٰ جهة التقييد. فلا يقال: في الفاسق أنه مؤمن بالله علىٰ معنىٰ أنه مصدق به.

والحق عندنا أنه يجوز إطلاقه عليه مقيدًا، فيقال فيه: أنه مؤمن بالله، والغرض به أنه مصدق به لأنه إذا كان مطلقًا فإنه يوهم الخطأ في حقه، فأما مع التقييد: فإنه لا يوهم الخطأ، فلهذا ساغ إطلاقه.

واحتجت المرجئة علىٰ ما زعموه بشُبهٍ خمس:

الشبهة الأولىٰ: قالوا: لا بد للإيمان من حقيقة، وحقيقته هو التصديق بالقلب لاتفاق أهل اللغة علىٰ أن[3] الإيمان هو التصديق، ولهذا يقال: «فُلَان مؤمن بكذا» أي مصدق به، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدق، وإذا قيل: فُلَان يؤمن بالمعاد والحشر والنشر لم يُفهم منه إلا أنه مصدق به، ولا شُبهة أن الفاسق هذه صفته، فإنه مؤمن بالله تعالىٰ وملائكته ورسله واليوم الآخر، فيجب أن يسمىٰ مؤمنًا، وهذا هو مرادنا.

---

(١) أي في تسمية صاحب الكبيرة.
(٢) (وتفيدها) في النسخة (ج).
(٣) -(أن) في النسخة (أ، ب).

والجواب عما ذكروه من أوجه:

أما أولًا: فهذا يوجب عليكم أن تجعلوا الإيمان هو التصديق باللسان، كما تقوله الكرّامية، لأن أهل اللغة لا يفهمون من التصديق إلا الإقرار باللسان، وأنتم لا تقولون به.

وأما ثانيًا: فيلزم علىٰ قولكم هذا فيمن علم الله واعترف به، وتعدىٰ الحدود وركب الفواحش، وأخل بجميع الواجبات أن يكون مؤمنًا لأجل علمه بالله، وهذا باطل مخالف لإجماع السلف والخلف، فإنهم لا يُسمّون من هذه حاله مؤمنًا.

وأما ثالثًا[١]: فكان يلزم فيمن لا يقر بالله ولا برسوله أن يسمىٰ مؤمنًا بأن يكون قد صدق بقلبه، وهذا باطل أيضًا، قد علم خلافه بالضرورة.

الشبهة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا[٢] عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: ٩]، قالوا: فسماهم الله تعالىٰ مؤمنين مع كونهم بغاة، وفي هذا دلالة علىٰ أن الفاسق يسمىٰ مؤمنًا كما قلناه.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلا نسلم أن المراد ها هنا هو[٣] معناه الشرعي فيلزم ما قلتموه، وإنما المراد بالإيمان ها هنا هو معناه اللغوي، ونحن لا نمنع من استعمال المعنىٰ اللغوي علىٰ سبيل التجوز من معناه الشرعي، ونظير هذا قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ﴾ [المائدة: ٥٤]، ولا خلاف أنه لا يسمىٰ مؤمنًا في حال الردة.

وأما ثانيًا: فقد قيل: إن الآية نزلت في حيين تراميا بالحجارة، واحتمل أن يكون مجتهدين في[٤] ذلك، وإذا كان الأمر هكذا فليس تراميهم[٥] يكون[٦] مُسقطًا

---

(١) (ثانيا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (احدهما) في النسخة (ب).
(٣) -(هو) في النسخة (ب، ج).
(٤) (و) في النسخة (ب).
(٥) (يرا منهم) في النسخة (ج).
(٦) (بلون) في النسخة (ب، ج).

لعدالتهم، فلهذا لم يُزل عنهم اسم الإيمان، فسقط ما قالوه.

الشبهة الثالثة: قالوا: أفعال العباد مختلفة الصور والحقائق، فلو كانت إيمانًا ودينًا لوجب أن يوصف الدين بأنه مختلف، وأن الإيمان مختلف، وإذا كان الأمر كما قلناه استحال أن يقال: إن فعل الطاعات هو الإيمان. وإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا أن يقال: إن الإيمان هو التصديق ولا شُبهة أن الفاسق مصدق فيجب[1] أن يسمىٰ[2] مؤمنًا كما هو مذهبنا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فإنَّا إنما امتنعنا من إطلاق ذلك لإيهامه الخطأ، لأن ذلك يُشعر بأن الإيمان والدين متناقضان فاسدان، فلهذا منعنا من إطلاقه، ويظهر[3] هذا في إيهام الخطأ، قولنا: إن الخشبة حجة من حجج الله ودلالة علىٰ ذاته، لأنه صنعها وخلقها، ثم انكسرت، فلا يقال: بأن حجة الله تعالىٰ[4] قد انكسرت، لأنه يوهم أنها قد بطلت دلالتها علىٰ صانعها وخالقها وهذا محال.

وأما ثانيًا: فلأن هذا ينقلب عليكم، فإن عندكم أن التصديق والمعرفة مختلفا الحقائق في أنفسهما، ولم يصح علىٰ قولكم: إنهما يوصفان بأنهما مختلفان، فهكذا في مسألتنا.

الشبهة الرابعة: قالوا: لو كان الإيمان اسمًا للطاعات، وقد تقرر أن الطاعات غير متناهية، لما صح وصف الإيمان بأنه يزيد وينقص، لأن كل ما لا يتناهىٰ لا يوصف بالزيادة والنقصان.

والجواب: أن الإيمان إنما يكون من أفعال الطاعات الموجودة، وكل ما كان موجودًا فهو متناه، فلهذا كانت الطاعات متناهية، فبطل ما زعموه.

---

(١) (فيمن) في النسخة (ب)، (فلن) في (ج).
(٢) (يسما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وبطر) في النسخة (ب)، (واظهر من) في (ج).
(٤) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

الشبهة الخامسة: قالوا: لو كان الإيمان هو فعل الطاعات كما زعمتوه لما جاز العطف في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، لأنه ينزل علىٰ مساق كلامكم منزلة قوله: (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات)[١] وهذا تكرار لا فائدة منه، وإذا كان الإيمان اسمًا للتصديق لم يلزم ما ذكرتموه، فيجب أن يكون الإيمان هو التصديق كما قلناه.

والجواب عما ذكروه: أنَّا لا ننكر استعمال لفظ الإيمان في معناها اللغوي كما ذكرناه غير مرة، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يلزم ما ذكروه، لأن معناه أن يصير الذين صدقوا بالله وعملوا الأعمال الصالحة، وعلىٰ هذا يزول التكرير الذي قالوه.

فهذا هو الكلام علىٰ شُبه المرجئة، ولهم شُبهٌ غير هذه، ومن عرف ما ذكرناه أمكنه الجواب عن سائر ما يوردونه من هذه الكلمات.



(١) –(لأنه ينزل علىٰ مساق كلامكم منزلة قوله: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثالث
في بطلان تسميته[١] بأنه منافق

حُكيٰ عن الحسن البصري وجماعة من البكرية[٢] زعموا أن صاحب الكبيرة يُسمىٰ منافقًا.

واعلم أن اسم «المنافق» في أصل اللغة مشتق من النافقاء، وهو أحد حجرة اليربوع، لأنه يجعل له أحجرة ثلاثة، فواحد يَخرج منه، وآخر: يُخرج منه البرث[٣]، والثالث منها: يُخفيه ليخرج منه إذا أحس بمن يطلبه، ثم صار منقولًا بالشرع إلىٰ من يُبطن الكفر ويُظهر الإسلام.

قال قاضي القضاة عبد الجبار رَحِمَهُ ٱللَّهُ ووجه الاشتقاق فيه من الوضع اللغوي يظهر من وجهين:

أحدهما: أنه خارج من الدين، وهو يظهر بقاءه عليه تشبيهًا بخروج اليربوع من أحد بابيه وإخفائه للآخر.

وثانيهما: إبطانه بخلاف ما يظهره تشبيهًا بإخفاء اليربوع أحد بابي جحره، ولهذا يوصف المرائي بأنه منافق لما كان مبطنًا بخلاف ما يظهره من النصيحة والاستقامة.

---

(١) أي تسمية صاحب الكبيرة.

(٢) **البكرية**: هم أصحاب بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد والذي كان يذهب إليه في الكبائر التي تكون من أهل القبلة أنها نفاق كلها وأن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان مُكذِّب لله سبحانه جاحد له منافق في الدرك الأسفل من النار مخلد فيها أبداً إن مات مُصّراً، وأنه ليس في قلبه لله عَزَّوَجَلَّ إجلال ولا تعظيم وهو مع ذلك مؤمن مسلم وأن في الذنوب ما هو صغير وأن الإصرار علىٰ الصغائر كبائر. وكان يزعم أن الإنسان إذا طبع الله سبحانه علىٰ قلبه لم يكن مخلصاً أبداً، وحكىٰ عنه زرقان أن الإنسان مأمور بالإخلاص مع الطبع وأن الطبع الحائل بينه وبين الإخلاص عقوبة له وأنه مأمور بالإيمان مع الطبع الحائل بينه وبين الإيمان. مقالات الإسلاميين، (١/ ٢٨٦)، الفرق بين الفرق، ٢٠٠.

(٣) (الترب) في النسخة (ج).

فـإذا تقررت هذه القاعدة فلنذكر بطلان ما زعموه، ثم نذكر شُـبههم علىٰ ذلك، فهذان مقامان:

المقام الأول: في بطلان مقالتهم:

والمعتمد في بطلان هذه المقالة وجوه أربعة:

أولهـا: أن المنافقين كفار لا محالة بالإجماع ولا عـبرة بما يُظهرون من الإقرار بالإسلام، ونحن نعلم علمًا ضروريًا من حال الصحابة والتابعين ومن بعدهم أنهم لـم يكونوا يعاملون الفسـاق من أهل الكبائر معاملة الكفـار المنافقين، بل يُجرون عليهم الحدود المشـروعة مع علمهم بثبوت اعتقادهم بالله ورسـوله واليوم الآخر ولا يحكمـون عليهم بأنهم يُظهرون من ذلك خلاف ما يظنونه بل يتحققون مطابقة ما في قلوبهم لما في ألسنتهم من غير تغيير ولا تبديل، فكيف يقال: بأن حال الفساق كحال المنافقين في الكفر.

وثانيها: أن اسم المنافق صار بالشرع موضوعًا علىٰ من يستحق العقاب العظيم، لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسـلام، كقولنا: كافر، ولا شـك أن صاحب الكبيرة ليس هذه حاله، فإنه مصدق بالله ورسـوله، ولكنه ارتكب هذه الكبيرة الموجبة للفسـق فصـار هذا الاسـم -أعني المنافق- مفيدًا لهذا المعنـىٰ، فلا يجوز إطلاقه علىٰ من لا يستحق.

وثالثها: أنَّا نقول: لمن يُسـمي الفاسـق منافقًا ما تعني بقولك إنهم منافقون؟ **فإن أردت أنهم يسـتحقون الذم كاسـتحقاق أهل النفاق،** فهذا وإن كان صحيحًا، لكن قولنـا: منافق قد صار بالشـرع يفيد فائـدة غير ذلك؛ وهو أن يُظهـر الإيمان ويُبطن الكفر، والفاسق ليس هذه حاله، فلا يجوز إطلاقه عليه.

وإن أردت أن بارتكابهـم الكبيـرة بان لنا أنهم غير معترفيـن بالعقاب وينكرونه، فهذا خطأ؛ لأنه إنما كان هذا يصح لو لم يكن لارتكابهم الكبائر وجه إلا اعتقادهم

إنكار العقاب، فأما إذا كان ارتكابهم الكبائر لأغراض كثيرة في حقهم أغلبها وأعظمها في حقهم في إيثار اللذة العاجلة وتسويف التوبة، ومع هذا الاحتمال الذي ذكرناه لا يصح ما قالوه.

ورابعها: المناظرة التي جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وصورتها:

أن واصلًا قال له: أتقول بأن كل نفاق كفر.

قال(١): نعم.

فقال: وتزعم أيضًا أن كل فسق نفاق.

فقال: نعم.

فقال: فيلزم علىٰ هذا أن يكون كل فسق كفر، وهذا خلاف الإجماع، فإذا بطل أن يُسمىٰ كافرًا، وجب ألا يُسمىٰ منافقًا، وهذا هو المطلوب.

فصح بما ذكرناه أن الفاسق لا يُسمىٰ منافقًا كما زعموه.

المقام الثاني: في ذكر شُبههم والانفصال عنها:

واحتج من زعم من البكرية والحسن البصري بأن صاحب الكبيرة منافق بشُبهٍ خمس:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: العاقل إذا اعتقد أن في هذا الطعام سُمًا فإنَّا نعلم أنه لا يأكله أصلًا، فمن اعتقد أن في الطعام سُمًا ثم أكله، فإنَّا(٢) نستدل بذلك علىٰ كونه كاذبًا في إخباره بكونه معتقدًا لذلك، وأنه يُظهر(٣) خلاف ما يبطن من الاعتقاد، وهذا المعنىٰ حاصل فيمن يرتكب الكبيرة، فإنَّا نعلم قطعًا أنه لو كان مصدقًا بعقابها معتقدًا له لما فعلها، وهذه حالة المنافق، فإنه يُظهر علىٰ لسانه ما لا يعتقده، فلهذا سميناه منافقًا، لإظهاره خلاف ما في نفسه وضميره.

---

(١) (فقال) في النسخة (ج).
(٢) (فاما) في النسخة (ب).
(٣) (يطن من) في النسخة (ب).

والجواب: أن مضرة العقاب آجلة، واللذة بفعل الكبيرة عاجلة، فإذا فعل الفاسق كبيرة فإنه إن كان من الوعيدية فإنه يُجوّز التوبة، وإن كان من المرجئة فإنه يرجو العفو من الله تعالىٰ، فهذا هو سبب الإقدام علىٰ فعل المعصية، وليس حاله يشبه حال من اعتقد في الطعام سُمًا، فإن المضرة في السم عاجلة، وخُلقت[١] النفوس علىٰ إيثار العاجل، ولهذا فإنَّا نعلم بالضرورة أن من توعد بضرب الرقبة بعد سنة، فإنه يأكل ويشرب ويضحك، ويجوز وقوع الموت قبل القتل، ومن توعد بذلك عاجلًا فإنه يذهل عن ذلك كله، فلهذا لم يكن الاحتراز عن المضرة العاجلة كالاحتراز عن المضرة الآجلة.

الشبهة الثانية: قولهم: قد تقرر أن الفاسق مشارك للمنافق فيما يجري عليه من هذه الأحكام التي هي الذم والاستخفاف والإهانة واللعن، فلا يمتنع إجراء[٢] هذه العبارة عليه أيضًا، لأن الحكم أعظم حالًا من العبارة، فإذا جاز إجراء[٣] هذه الأحكام عليه جاز إجراء[٤] العبارة أيضًا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأنه لا يلزم من إجراء[٥] هذه الأحكام عليه إجراء العبارة فما ذكرتموه دعوىٰ لا برهان عليها، وكيف[٦] يلزم ما قلتموه وقد ثبت في إطلاق العبارة إيهام خطأ؟ لأن إطلاقها يوهم أن الأحكام في حق المنافق كالأحكام في حق الفاسق، وهذا فاسد لا محالة، فبطل إطلاقها عليه.

وأما ثانيًا: فلأن الفاسق قد شارك الكافر في هذه الأحكام ولم يلزم أن يُسمىٰ كافرًا، فهكذا يلزم ألا يُسمىٰ منافقًا، وإن كان مشاركًا له في أحكامه أيضًا، فبطل ما توهموه.

---

(١) (وجبلت) في النسخة (ج).
(٢) (احرىٰ) في النسخة (ج).
(٣) (احرىٰ) في النسخة (ج).
(٤) (احرىٰ) في النسخة (ج).
(٥) (احرىٰ) في النسخة (ج).
(٦) (فكيف) في النسخة (ج).

الشبهة الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٦٧﴾ [التوبة: ٦٧].

ووجه الاستدلال من هذه الآية هو أن[1] الله[2] تعالىٰ أخبر أن المنافقين فاسقون، فيجب أيضًا أن يكون الفاسق منافقًا، وهذا هو مرادنا.

والجواب: أن وضع الخبر شرطه أن يكون أعم من المبتدأ، فالفسق وصف عام للكافر والمنافق، وكل كافر فاسق، ولا يلزم في كل فاسق أن يكون منافقًا، ولا أن يكون كافرًا لما ذكرناه. ولهذا يقال: كل إنسان حيوان، ولا يقال: كل حيوان إنسان، فسقط ما تعلقوا به.

الشبهة الرابعة: قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝٧٥ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ۝٧٦ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ﴾ [التوبة: ٧٥-٧٧][3].

ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالىٰ جعلهم منافقين لمخالفتهم العهد والميثاق، وهذه الأمور حاصلة في حق الفاسق، فلهذا كان منافقًا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن الله تعالىٰ لم يجعل إخلافهم للعهد نفاقًا كما زعموه، فيلزم ما قالوه، وإنما قال: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٧] بعد ذلك، وهذا يدل علىٰ أن إخلاف العهد ليس نفاقًا كما زعموه.

وأما ثانيًا: فلأن الآية نزلت في ثعلبة بن حاطب[4]، وكان قد عاهد الله تعالىٰ وكان

---

(١) (انه) في النسخة (ج).   (٢) -(الله) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(إلىٰ يوم يلقونه) في النسخة (أ، ب).

(٤) **ثعلبة بن حاطب** بن عمرو بن عبيد بن أمية بن زيد بن مالك بن عوف ابن عمرو بن عوف، آخىٰ رَسُولُ اللهِ ﷺ بين ثعلبة بن حاطب هذا وبين معتب بن عوف بن الحمراء. شهد بدرًا وأحدًا، وهو مانع الصدقة فيما قال قتادة وسعيد بن جبير، وفيه نزلت: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ﴾ ... ٩: ٧٥ الآيات إلىٰ آخر القصة. توفي في خلافة عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وقيل في خلافة عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. الاستيعاب =

منافقًا ظاهر النفاق ولهذا نحكم[١] بنفاقه[٢] كما حكىٰ الله عنه.

الشبهة الخامسة: قوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٣]: {علامات المنافق ثلاث: إذا حَدّث كذب، وإذا وعد اخلف، وإذا أؤتمن[٤] خان}[٥]، وهذه هي صفات الفاسق، فيجب أن يكون منافقًا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن هذا الخبر من الأحاد، فلا يجوز إثبات الأمور العلمية به.

وأما ثانيًا: فكان يلزم في اليهودي والنصراني إذا كذبا في حديثهما، وأخلفا في وعدهما أن يُسمَيَا منافقين، لأن اليهودية والنصرانية لا تحيل تسميته بذلك، وفي علمنا باستحالة ذلك دلالة علىٰ بطلان ما قالوه.

فهذه زُبدة ما تتعلق به البكرية والحسن البصري في تسمية الفاسق منافقًا قد[٦] أبطلناها.

= في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م، (١/ ٢٠٩).

(١) (نحكم) في النسخة (أ، ب)، (نحم) في (ج).

(٢) (نفاقه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) -(وسلم) في النسخة (أ).

(٤) (اسيومن) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) أخرجه البخاري كتاب الإيمان باب علامة المنافق (٣٣)، ومسلم (٥٩) واللفظ له، والنسائي (٨/ ١١٦)، وأبو عوانة (١/ ٢٠)، والترمذي (٧/ ٣٨٥ التحفة)، وأحمد (٣/ ٣٥٧)، وابن منده في الإيمان (٢/ ٦٠٥)، والكنىٰ والأسماء، أبو بِشْر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي، المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار ابن حزم - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، (١/ ٢٠٢)، وصفة النفاق وذم المنافقين، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المُسْتَفاض الفِرْيابِي، شرحه وحققه وعلق عليه: أبو عبد الرحمن المصري الأثري، الناشر: دار الصحابة للتراث، مصر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م، (ح١)، وأبو نعيم في أخبار أصبهان (١/ ٣٢٥)، والبيهقي في الكبرىٰ (٦/ ٨٥، ٢٨٨)، والبغوي في شرح السنة (١/ ٧٢).

(٦) (فقد) في النسخة (ج).

الفصل الرابع
في أن صاحب الكبيرة لا يُسمى كافر نعمة

حكىٰ قاضي القضاة عن الإباضية -وهم فرقة من فرق الخوارج- أن من ارتكب الكبيرة من أهل الصلاة يُسمىٰ كافر نعمة.

وزعموا أن ارتكابه للكبيرة لا يكاد يحصل معه شكر النعمة، لأن الشكر يقتضي الاعتراف والتعظيم، وليس بمعظّم الله تعالىٰ من سهّل محارمه، وتجرئ[1] علىٰ مخالفة أمره ونهيه، فلنذكر الدلالة علىٰ بطلان قولهم، ثم نذكر ما يحتجون به، فهذان مقامان.

المقام الأول: في إقامة الدلالة على فساد مذهبهم:

والمعتمد في بطلانه وجهان:

الوجه الأول: أنَّا نقول: إن كفران النعمة في مقابلة شكر النعمة، ولا شُبهة في أن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم، ووجوب تعظيمه، ولا شك أن الفاسق معترف بنعمة الله تعالىٰ ومعتقد لوجوب تعظيمه، وليس منكرًا لذلك.

لا يقال: بارتكابه للكبيرة يستدل به علىٰ أنه غير معترف بنعمة الله تعالىٰ، لأنه لو كان معترفًا بنعمته لما كان مخالفًا لأمره ونهيه في الإخلال بالواجبات وارتكاب المحظورات.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا هذا الذي ادعيتموه إنما يصح لو كان لا يرتكب الكبيرة إلا لأجل كونه غير معترف بنعمة الله تعالىٰ، فأما إذا كان يرتكب الكبيرة لأغراض أُخر غير هذا نحو الشهوة وإيثارًا للذة العاجلة ورجاء التوبة، وإذا كان الأمر هكذا لم يصح ما قالوه.

---

(١) (ويتجرئ) في النسخة (أ، ب، ج).

الوجه الثاني: أنه إن[١] كان المرتكب للكبيرة يدل علىٰ كفرانه لنعمة الله وجحوده لها، لأنه لو كان معترفًا بنعمة الله تعالىٰ لما عصاه وخالف أمره، فيلزم أن يكون ارتكابه للكبيرة كفرًا مطلقًا، لأنه لو كان معترفًا بالله وعقابه ووعيده لما قَدِم علىٰ معصيته، فإن زعموا أن ارتكابه للكبيرة لا يخرجه عن كونه معترفًا بالله تعالىٰ[٢] ومصدقًا بعقابه ووعيده.

قلنا: فهكذا نقول: إن ارتكابه للكبيرة لا يخرجه عن أن يكون[٣] معترفًا بنعمة الله تعالىٰ، فبطل ما توهموه، وتقرر أن وصف الفاسق بكونه كافرًا للنعمة لا وجه له ولا فائدة فيه كما قلناه.

المقام الثاني: في ذكر شُبههم والانفصال عنها:

وقد احتجوا علىٰ ما زعموه بشُبهٍ ثلاث:

الشبهة الأولىٰ: عقلية: وتقريرها[٤]: هو أن شكر نعمة الله تعالىٰ ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يكون تعظيمًا لله تعالىٰ أو اعترافًا بنعمته.

وثانيهما: أن تكون تمسكًا بفعل هذه الطاعات والانكفاف عن هذه المحرمات. فكما يوصف من جحد الله وخرج عن معرفته بكونه كافرًا للنعمة فهكذا من خرج عن التمسك بالطاعة يوصف بكونه كافرًا للنعمة أيضًا، وهذا هو مقصودنا.

والجواب: أن حقيقة الشكر ليس إلا[٥] الاعتراف بنعمة المُنعم ووجوب تعظيمه، ولا يُعقل من الشكر إلا ما ذكرناه، فأما فعل الصلاة والصيام والانكفاف عن سائر المحرمات فليس من الشكر في شيء، ويوضح ما ذكرناه: أن أحدًا من العقلاء لا يصف هذه الأمور بكونها شكرًا للنعمة علىٰ حال، اللهم إلا أن يقولوا:

---

(١) (لو) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٣) (عن كونه) في النسخة (ج).
(٤) (وتقديرها) في النسخة (ج).
(٥) -(إلا) في النسخة (أ، ب).

إن بإخلاله بالواجبات ينكشف لنا أنه غير شاكر للنعمة، وقد سبق الكلام عليه في الاستدلال، فبطل ما قالوه.

الشبهة الثانية: سمعية: وهي قوله تعالىٰ: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: ١٣].

ووجه الاستدلال من الآية هو أن الله تعالىٰ سمىٰ عمله للطاعات شكرًا، وإذا كان عملها والإتيان بها شكرًا للنعمة، كان تركها والإخلال بها كفرًا للنعمة لا محالة من غير فرق بينهما، وهذا هو مطلوبنا.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأنه ليس في الآية ما يدل علىٰ أن المراد بالشكر هو أفعال الجوارح، وما أنكرتم أن مراده بعمل الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع التعظيم اللذين هما حقيقة في الشكر.

وأما ثانيًا: فلو سلمنا أن المراد بالشكر بالآية هو أعمال الجوارح، فإنما يطلق ذلك علىٰ جهة التجوّز، والحقيقة ما ذكرناه، فلا يلزم ما قالوه.

الشبهة الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، ومعنىٰ الآية هو أن يكون الإنسان إما مطيعًا لله فيكون شاكرًا للنعمة، وإما عاصيًا فيكون كافرًا للنعمة، وفي هذا دلالة علىٰ أن المعصية كفر للنعمة، فلهذا قلنا: إن الفاسق يوصف بكونه كافرًا للنعمة كما قلناه.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن ظاهر الآية يدل علىٰ الكفر مطلقًا وهم لا يقولون به، وإنما يقول به إخوانهم من الخوارج وقد مضىٰ الرد عليهم فلا نعيده[1].

وأما ثانيًا: فلأنه ليس في ظاهر الآية ما يُشعر علىٰ أنه لا يجوز منزلة ثالثة، ولا بد

(١) (نعيد) في النسخة (ب، ج).

لهم من ذلك لأنهم لا يقولون بأن مرتكب الكبيرة كافر علىٰ الإطلاق[١]، فبطل ما توهموه من هذه الشبهة.

تنبيه:

اعلم أن المعتزلة بأسرهم قد أضافوا مقالة هؤلاء الإباضية وهو أن الفاسق يوصف بكونه كافر نعمة إلىٰ أئمة الزيدية والجماهير من علمائهم من غير تجشم[٢] وتطابقوا علىٰ إضافتها إليهم من غير تقييد، وهذا خطأ من المعتزلة. فإن هذه المقالة لم تنقل عن[٣] أحدٍ من المتقدمين من أئمتهم والمتأخرين، بل المشهور عنهم ما عليه علماء الأمة وجماهير السلف.

والعجب منهم! كيف أضافوها إليهم مطلقًا وليست مشهورة في كتبهم مع أنهم الغواصون في علوم الدين، والمتبحرون في الإحاطة بأحكام الشريعة.

نعم إنما تنسب هذه المقالة إلىٰ بعض أئمتهم وهو الناصر[٤]، وهي رواية مغمورة وليست مشهورة كاشتهار غيرها من مسائله، ووجهها علىٰ ضعفها هو

---

(١) (الاطلاق) في النسخة (ب). (٢) (تحسم) في النسخة (ج).

(٣) (غير) في النسخة (ب، ج).

(٤) **الحسن الأطْروش** (٢٢٥-٣٠٤هـ) الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - الهاشمي العلوي الحسيني، أبو محمد الأُطروش، الناصر الكبير الداعي إلىٰ الحقّ، ثالث ملوك الدولة العلوية بطبرستان. وهو جدّ الشريفين الرضي والمرتضىٰ الأعلىٰ لأُمِّهما وصاحب المسائل وكان الناصر الكبير مقيماً بطبرستان فلما قُتل محمد بن زيد الداعي الصغير سنة سبع وثمانين ومائتين واستقرّت طبرستان في ملك السامانيين، خرج منها إلىٰ بلاد الديلم، فأقام ثلاث عشرة سنة،و نشر بها الإسلام حتىٰ اهتدوا به من الضلالة وخرجوا بدعائه من الجهالة، ثمّ ألّف منهم جيشاً وزحف به إلىٰ طبرستان، فاستولىٰ عليها سنة إحدىٰ وثلاثمائة. من تصانيفه الكثيرة: «تفسير في مجلدين، «كتاب في الامامة»، «كتاب الطلاق»، و«السير»، و«البساط في علم الكلام». التحف شرح الزلف، مجد الدين بن محمد المؤيدي، ص١٨٢، موسوعة أصحاب الفقهاء، (٩٧/ ١٧)، معجم المؤلفين (٣/ ٢٥٢)، تراجم الرجال (ص١١)، العاملي: أعيان الشيعة (٢٢/ ٢٨٨ – ٣١٤)، الخوانساري: روضات الجنات ١٦٧، ١٦٨.

أن إطلاق اسم الكفر مقيدًا كإطلاق اسم الإيمان مقيدًا، فإذا جاز أن يطلق على الفاسق قولنا: مؤمن مقيدًا، فيقال: هو مؤمن بالله كما حكينا[١]. الخلاف فيه عن أبي القاسم، فلنُجز إطلاق اسم الكفر عليه مقيدًا، فيقال: هو كافر بنعمة الله من غير فرق بينهما، فإذا جاز للمعتزلة أن يطلقوا الإيمان عليه مقيدًا جاز للناصر أيضًا إطلاق اسم الكفر عليه مقيدًا كما ذكرنا.

فحصل من مجموع ما ذكرنا أن المشهور عن الأئمة ومن تابعهم من علماء الإسلام هو القول: بأن الفاسق ليس مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا ولا كافر للنعمة، وإنما[٢] له منزلة بين المنزلتين، وحكم بين الحكمين كما قدمنا شرح هذه الأحكام فلا نعيده.



(١) (حكيناه) في النسخة (أ، ب).

(٢) (فإنما) في النسخة (ب، ج).

الفصل الخامس
في بيان الأحكام التي تعبّدنا بها في الكفار والفساق والمؤمنين

اعلم أن ما[١] يجري عليهم من الأحكام وما يجري عليهم من الأسماء والعبارات قد أسلفناه في هذا الباب، وتكلمنا فيه بما فيه مقنع وكفاية، ولكنا نذكر ها هنا ما لم نذكره من قبل، فنذكر ما يتعلق بأحكامهم المشتركة، ثم ما يتعلق بكل واحد منهم علىٰ الخصوص ونجعلها جملة واحدة.

وجملة ما نذكره أحكام خمسة:

الحكم الأول: هل يمكن أن يعرف الواحد منّا حاله في كونه مؤمنًا أو كافرًا أو فاسقًا، أو لا يمكنه معرفة ذلك؟

فنقول: أما خبره وعلمه من نفسه بكونه مؤمنًا فهذه مسألة خلاف بين العلماء وفيها[٢] مذاهب أربعة:

المذهب الأول: **مذهب الذين أنكروا إطلاق الخبر بكونه مؤمنًا ومنعوا منه، ثم اختلفوا في وجهه علىٰ قولين:**

أحدهما: يُحكىٰ عن الشيخ أبي عليّ وهو أن العلة في ذلك هو أنه لا بد من أن يعلم أنه قد أدىٰ جميع الواجبات التي عليه وأحرزها، وأن يكون عالِمًا بأنه قد أداها وهو لا يعلم بأنه قد أداها إلا في الوقت الثاني، وفي الوقت الثاني قد توجهت عليه سائر التكاليف، فلا نعلم بأنه قد أداها إلا في الوقت الثاني، وهلم جرا، إلىٰ سائر الأوقات، فلهذه العلة استحال أن يعلم الإنسان من نفسه كونه مؤمنًا، وأن يخبر به[٣].

---

(١) (انما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (ومنها) في النسخة (ب).
(٣) (وان الحيريه) في النسخة (ب).

وثانيهما: قول الشيخ أبي هاشم وحاصل ما قاله هو أن الحكم معلوم ولا أعلله، لأن ما زعمه أبو عليّ من وجوب العلم بكونه قد أدىٰ ما وجب عليه ليس يتضح عنده وجوبه، فلهذا كان الحكم معلومًا ولا علة له.

المذهب الثاني: الذين جوّزوا إطلاق القول بكونه مؤمنًا بشرط[1] التقييد ثم اختلفوا في القيد علىٰ قولين:

أحدهما: قول من قال: إنه ينبغي أن يقال: «إنه مؤمن إن شاء الله»، فاعتبر المشيئة فيه وهذا شيء يحكىٰ عن الثوري[2].

وثانيهما: قول من قال: بأنه[3] يحسن أن يقال: «أرجو أن أكون مؤمنًا، وأن أكون من أهل الجنة»، وهذا القول يحكىٰ عن عبد الله بن مسعود.

---

(١) (بكون) في النسخة (ب، ج).

(٢) **سُفْيان الثَّوري** (٩٧ - ١٦١هـ = ٧١٦ - ٧٧٨ م): سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث. كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوىٰ. ولد ونشأ في الكوفة، قال ابن المبارك: كتبت عن ألف ومائة شيخ، ما منهم أفضل من سفيان، وقال: لا نعلم علىٰ وجه الأرض أعلم من سفيان. قال سفيان: ما استودعت قلبي شيئًا قط فخانني. وقال يحيىٰ بن سعيد القطان: ما رأيت أحفظ من سفيان الثوري، وهو فوق مالك في كل شيء. وكان كثير الحط علىٰ المنصور، فهمّ به وأراد قتله، فحال الله بينه وبينه، ولما قرب المنصور من دخول مكة وسفيان بها .. أقسم سفيان في الملتزم برب الكعبة أنه لا يدخلها، فمات المنصور ببئر ميمون قبل أن يدخل مكة. وانتقل إلىٰ البصرة فمات فيها مستخفيًا. له من الكتب (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) كلاهما في الحديث، وكتاب في (الفرائض) وكان آية في الحفظ. ولابن الجوزي كتاب في مناقبه. قلادة النحر (٢/ ٢١٣)، الأعلام (٣/ ١٠٥)، طبقات ابن سعد (٨/ ٤٩٢)، و تهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٢٢)، و وفيات الأعيان (٢/ ٣٨٦)، و سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٢٩)، و تاريخ الإسلام (١٠/ ٢٢٢)، و الوافي بالوفيات (١٥/ ٢٧٨)، و مرآة الجنان (١/ ٣٤٥)، و تهذيب التهذيب (٢/ ٥٦)، دول الإسلام (١/ ٨٤)، والجواهر المضية (١/ ٢٥٠)، والمعارف (٢١٧)، وحلية الأولياء (٦/ ٣٥٦)، ثم (٧/ ٣)، وتهذيب التهذيب (٤/ ١١١- ١١٥)، وذيل المذيل (١٠٥)، وتاريخ بغداد (٩/ ١٥١)، وصيد الخاطر جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، بعناية: حسن المساحي سويدان، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولىٰ،١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، (١٧٥).

(٣) (أنه) في النسخة (ب، ج).

المذهب الثالث: قول من جوّز بإطلاق القول بكونه مؤمنًا من غير شرط ولا قيد، وهذا شيء يحكىٰ عن بعض المتكلمين.

المذهب الرابع: قول من زعم أنه مُخيّر بين الشرط والتقييد، وبين الإطلاق، وهذا شيء يحكىٰ عن الأوزاعي(١).

فهذه أقوال الناس في هذه المسألة وليس وراءها كثير فائدة.

والمختار عندنا تفصيل نشير إليه، وحاصله: أنه إن كان المُكلَف يعلم من حال نفسه أنه قد أدىٰ جميع ما يتوجه عليه من الواجبات وعَلِم من نفسه شدة التحفظ عن الإخلال بشيء منها، وأنه غير مواقع لشيء من المحظورات، فمتىٰ عَلِم نفسه بهذه الصفة، فإنه يجوز له إطلاق القول بكونه مؤمنًا، لأنه قد أمِنَ أن يكون مخبره لا علىٰ ما هو به، فلهذا حَسُن إطلاقه، فأما إذا لم يعلم من نفسه ما ذكرناه: فإنه لا يَحسُن إطلاق الخبر بكونه مؤمنًا لأنه علىٰ غير ثقة من مُخبره، فلهذا امتنع إطلاقه والحال هذه.

نعم يجب أن نقيده بما يخرجه عن أن يكون كاذبًا كالمُشبّه وما أشبهها، فأما علم الإنسان بكون كافرًا أو فاسقًا فهذا لا إشكال فيه ولا شبهة، فإنه قد يعلم من نفسه الكفر كاليهودي والنصراني وسائر من يُقطع بكفره من الملاحدة والزنادقة، وقد

---

(١) **الإمام الأوزاعي** (٨٨ – ١٥٧هـ = ٧٠٧ – ٧٧٤ م): عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، روىٰ عن الزهري، وعطاء، وخلق من التابعين. وروىٰ عنه الثوري، وابن المبارك، وخلق كثير. كان رأسًا في العلم والعمل، كثير المناقب، بارعًا في الكتابة والرسائل، قيل: إنه أجاب في سبعين ألف مسألة. وكانت الفُتيا تدور بالأندلس علىٰ رأيه، إلىٰ زمن الحكم ابن هشام. وقال الوليد بن مسلم: ما رأيت أكثر اجتهادًا في العبادة من الأوزاعي. ولما حج الأوزاعي .. خرج سفيان الثوري حتىٰ لقيه بذي طوىٰ، فأخذ سفيان مقود البعير ووضعه علىٰ رقبته ومشىٰ وهو يقول: الطريق للشيخ. قلادة النحر (٢/ ١٩٢)، طبقات ابن سعد (٩/ ٤٩٤)، والمعارف (ص ٤٩٦)، والجرح والتعديل (٥/ ٢٦٦)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٩٨)، ووفيات الأعيان (٣/ ١٢٧)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ١٠٧)، وتاريخ الإسلام (٩/ ٤٨٣)، ومرآة الجنان (١/ ٣٣٣)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٥٣٧)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٥٦)، الأعلام (٣/ ٣٢٠).

يعلم[١] من نفسه مواقعة الكبائر الفسقية، فلهذا كان فاسقًا كالزنا والسرقة، فعلىٰ هذا يجوز أن يخبر[٢] عن نفسه بكونه كافرًا أو فاسقًا كما ذكرناه هاهنا.

الحكم الثاني: هل يصح أن يقال: في الإيمان والفسق والكفر أنها متزايدة أم لا؟

والحق أن هذه الأمور يصح فيها وقوع التزايد لا محالة.

أما الإيمان: فلأن المرجع به إلىٰ فعل الطاعات من القول والعمل والاعتقاد، وهذه الأمور كلها مما يصح فيها وقوع التزايد، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤]، وغير ذلك من الأدلة التي تدل علىٰ وقوع التزايد في الإيمان.

وأما الكفر: فإنه مما يصح فيه وقوع التزايد، فإن كفر الفلاسفة ليس مثل كفر غيرهم، فإن الغالب في اعتقادهم في الإلهيات[٣] كلها خطأ وكفر، وليس لهم في الإلهيات[٤] شيء يوافق معتقدات المسلمين أصلًا، بل كلها خطأ وضلال وكفر وإلحاد، كما قدمنا حكاية أقوالهم في الإلهيات[٥] ورددناها عليهم.

وأما الفسق: فإنه يصح فيه وقوع التزايد، فإن فسق الحجاج ليس كفسق غيره، ولأن اجتماع هذه الكبائر مما يصح، فلهذا قلنا: بوقوع التزايد في أحوال الفسق لا محالة.

الحكم الثالث: يختص الكافر وهو على وجهين:

أحدهما: يتعلق بالأئمة ومن يجري مجراهم وهذا نحو القتل فإن فيه خلافًا بين العلماء والصحيح عند أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أنه موكول[٦] إلىٰ رأي الأئمة ومن يلي من قِبلهم، ولا يجوز قتلهم من دون أمرهم.

---

(١) -(يعلم) في النسخة (ب).
(٢) (الحبر) في النسخة (ب).
(٣) (الالاهيات) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (الالاهيات) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (الالاهيات) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (موكل) في النسخة (ب).

وثانيهما: تحريم المناكحة والموارثة والدفن وغير ذلك من سائر الأحكام الكفرية، فإن هذا مشترك بين الأئمة وغيرهم[١].

الحكم الرابع: يختص الفاسق: وهو على وجهين:

أحدهما: يكون مختصًا بالأئمة: وهذا نحو القطع في السرقة، والجلد في الزنا[٢] والقذف، فإن هذه الأمور فيمن يتولىٰ[٣] إقامتها خلاف بين العلماء. والصحيح عند أصحابنا أنها موكولة[٤] إلىٰ الأئمة، لا يجوز إقامتها إلا في أيامهم.

وثانيهما: الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وهذا مشترك بين الأئمة وغيرهم.

الحكم الخامس: يختص المؤمن: وهذا نحو التعظيم والموالاة وغير ذلك من الأحكام المختصة بأحوال المؤمنين.

فهذا ما أردنا ذكره في الأسماء والأحكام، وإذ قد فرغنا عما يتعلق بأحكام الوعيد من ذكر الاستحقاقات في الثواب والعقاب وما يجري علىٰ المستحقين لهما[٥] من العبارات، ولنختمه بالكلام في التوبة، لأنه لم يبقَ من أبواب هذا الفن إلا الكلام في الإمامة، ونرىٰ أن يُلصق باب التوبة بأبواب الوعيد، لأن الوعيد خوض في المعاصي صغائرها وكبائرها، ومعرفة ما يستحق عليها من الذم والعقاب، وما يستحق عليها من العبارات نحو الكفر والفسق وغيرهما من المضار، وهذه الأمور كلها تفتقر إلىٰ التوبة، فلهذا أوردناها في إثرها لما بينهما من الملازمة، وبالله التوفيق.

---

(١) كتب الناسخ أمامها قائلًا: (فقال أما الدفن ... فننظر في الاطلاق) في النسخة (ج).

(٢) (والجلد بالزنا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (يتولا) في النسخة (ج).

(٤) (موكلة) في النسخة (ب، ج).

(٥) (لها) في النسخة (ج).

[الكلام في التوبة] (١)

واعلم أن الكلام في التوبة واسع، ولكنا نشير إلىٰ المقصود من مسائلها وحقائق القول فيها، فنذكر ماهية التوبة، ثم نذكر أسبابها الباعثة(٢) عليها وشروطها، ثم نردفه بالكلام في تقسيم التوبة، ثم نذكر كيفية الخروج عن الذنوب، ثم نذكر كيفية إسقاطها للعقاب، فلا جرم رتبنا الكلام في التوبة علىٰ تمهيد وفصول ثلاثة.



(١) -(الكلام في التوبة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (اليايعد) في النسخة (ب).

[التمهيد][(١)]

أما التمهيد: فنذكر [فيه][(٢)] ماهية التوبة وأسبابها وشروطها، فهذه ثلاث مسائل لا بد من شرحها.

المسألة الأولى: في ماهية[(٣)] التوبة: ولها مجريان:

المجرىٰ الأول: في اللغة: وهي الرجوع، يقال: تاب عن هذا إذا رجع عنه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾ [غافر: ٣]، أي الرجوع.

المجرىٰ الثاني: في مصطلح المتكلمين: ولها تعريفات ثلاثة:

التعريف الأول: ذكره الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير البصريين وجُلتهم: وهي «الندم علىٰ القبيح وعلىٰ الإخلال بالواجب، والعزم علىٰ ألا يعود إلىٰ أمثالهما في القبح والإخلال بالواجب».

فجعلوا «العزم» جزء من ماهية التوبة وأصلًا في معقولها، وحاصل كلامهم ها هنا أن ماهية التوبة وحقيقتها مُركبّة من وصفين: **أحدهما**: «الندم». **وثانيهما**: «العزم». بحيث لا يمكن مفهومها إلا بهما[(٤)]، فلو ندم ولم يعزم علىٰ ما قلناه، أو عزم ولم يندم علىٰ ما قلناه، لم يكن تائبًا.

فهذا ملخص كلام من اعتبر العزم في ماهية التوبة.

التعريف الثاني: ذكره بعض المتكلمين: وحاصل كلامهم راجع إلىٰ أنه: «لا بد من اعتبار الندم والعزم جميعًا، لكن اعتبار العزم عنده إنما هو علىٰ جهة الشرطية لا غير».

والفرق بينه وبين المذهب الأول: هو أن علىٰ قول الأولين: العزم جزء من[(٥)]

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) -(فيه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الأولىٰ فيماهية) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لهما) في النسخة (ب).
(٥) (العزم حرم) في النسخة (ب)، (ومن) في (ج).

مفهوم حقيقـة التوبة. فأما على قول هؤلاء فليس جزءً[1] من[2] مفهومها، وإنما هو شـرط، بحيـث لو ندم على ما مضى مـن القبائح ومنع عن هذا العـزم لكان تائبًا لا محالة، فهذا هو الفرق بينهما.

التعريـف الثالث: أن حقيقـة التوبة: «هي[3] الندم لا غير»، وهذا الذي ذهب إليه الخوارزمي **وهو المختار، ويدل عليه وجوه ثلاثة:**

أولهـا: أن التوبة حاصل الأمر فيها أنها تلافي ما وقع من فعل القبيح والإخلال بالواجب وتصييره في الحقيقة كأن لم يكن، وتدارك الأمر فيه، وليس يكون متعلقًا بالأمور الماضية إلا بالندم، لأن العزم يستحيل تعلقه بالأمور الماضية، فلهذا كان الندم هو الأصل في حقيقة التوبة من غير أمر زائد عليه، وهذا هو مطلوبنا.

وثانيهـا: قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ خَلَطُواْ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التوبة: ١٠٢].

ووجـه الاسـتدلال بهذه الآية هو أن الله تعالى سـمى اعترافهـم بالذنب توبة، ولا معنى للاعتراف إلا إذا كان معه ندم، فأما من دون ندم فلا وجه له، فاُعتبر الندم، ولم يُعتبر أمرًا سواه، وهذا يدل على أنه هو الأصل في تحصيل حقيقة التوبة دون ما عداه.

وثالثها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم[4]: **{الندم توبة}**[5].

ووجهة الدلالة من الخبر: هو أن قوله: **{الندم توبة}** إما أن يكون المراد منه أنه لا نـدم إلا وهـو توبة، أو يكون المراد منه أن كل توبة فهي ندم. **والأول**: باطل، لأن[6] الإنسان قد يندم على فعله لبعض الأمور المباحة، وليس يقال: بأنه تائب عنها، فإذا

---

(١) (جزا) في النسخة (ج).
(٢) (حرام) في النسخة (ب).
(٣) (هو) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (صلى عليه وآله) في النسخة (أ).
(٥) أخرجه ابن ماجه (٤٢٥٢) واللفظ له، وأبو يعلي في مسنده (٤٩٦٩)، ومسند أحمد (٣٥٦٨- ٤٠١٢- ٤٠١٦- ٤١٢٤).
(٦) (لين) في النسخة (ج).

بطل هذا لم يبقَ إلا [**الثاني وهو**][(١)] أن يكون المراد بالخبر هو أن كل توبة فهي ندم، وهذا هو المراد.

فثبت بما حققناه: أن الأصل في معقول ماهية[(٢)] التوبة هو الندم من غير اعتبار أمر زائد علىٰ ذلك.

واحتج الشيخ أبو هاشم ومتبعوه علىٰ أن العزم جزء من[(٣)] ماهية التوبة بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: قد تقرر أن التوبة بذل للوسع في تلافي ما سبق من المعصية، وإذا كان الأمر هكذا فالتائب لم يكن عازمًا علىٰ ترك المعاودة إلىٰ فعل القبيح والإخلال[(٤)] بالواجب لم يكن باذلاً لوسعه في تلافي ما وقع منهما، فلهذا لم يكن تائباً[(٥)].

والجواب: أن المعتبر في حقيقة التوبة هو الندم كما حققناه.

قولهم: «إنّ من لم يعزم علىٰ ترك المعاودة إلىٰ المعصية فليس باذلًا جهده في تلافيها، فلهذا لم يكن تائبًا».

قلنا: ليس يخلو حال من ندم علىٰ المعصية السالفة، إما أن يكون ذاهلًا عن المعصية في المستقبل أو يكون ذاكرًا لها.

فإن كان ذاهلًا عنها: كان ندمه علىٰ ما مضىٰ كافيًا في تحصيل حقيقة التوبة ومعناها في حقه، وكان باذلًا لجهده في تلافي ما وقع من فعل القبيح.

وإن كان ذاكرًا للمعصية في المستقبل: فإن داعيته إلىٰ الندم تصرفه عن معاودة أمثالها في المستقبل، وتدعوه إلىٰ العزم علىٰ تركها فلهذا لم ينفك عن العزم علىٰ ترك المعاودة إلىٰ مثلها، فمن أين له لا يكون باذلًا لمجهوده في تلافي المعصية من دون فعل هذا العزم؟ فما برهانكم علىٰ ذلك؟

---

(١) -(الثاني وهو) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (فيماهية) في النسخة (ب).

(٣) (العزم حرم) في النسخة (ب).

(٤) وضع الناسخ فوق هذه العبارة (لم يكن عازمًا علىٰ ترك المعاودة إلىٰ فعل القبيح والإخلال) علامة تشير إلىٰ أنها محذوفة وكتب في الهامش (من أجل نقص) في النسخة (ج).

(٥) -(بالواجب لم يكن باذلًا لوسعه في تلافي ما وقع منهما، فلهذا لم يكن تائبـًا) في النسخة (ب، ج).

الشبهة الثانية: قالوا: التائب متىٰ كان عازمًا علىٰ المعاودة إلىٰ مثل تلك المعصية التي تاب منها، فلا شك في كونه غير تائب عنها، فلو لا أن[1] العزم جزء من[2] ماهية التوبة وأصل في حقيقتها، لكان العزم علىٰ المعاودة لا ينقض حقيقتها، ولا يكون مُبطلًا لها، كما لو ندم علىٰ قبيح في الماضي ثم عزم علىٰ فعل المباح.

والجواب: أن عزمه علىٰ المعاودة يكشف لنا عن كونه غير نادم علىٰ فعل القبيح، لأنه يستحيل في العقل أن يكون نادمًا علىٰ فعل القبيح ويكون عازمًا علىٰ فعل مثله، فلهذا كان ما ذكرنا هو الوجه في بطلان توبته وفسادها، لا من حيث إن العزم جزء من[3] ماهية التوبة وأصل فيها كما زعموا.

فأما من زعم أن العزم شرط في التوبة: فإن أراد بكونه «شرطًا» هو أن الندم يدعوه إلىٰ فعل هذا العزم، فهذا جيد لا ننكره. وإن أراد أن حقيقة التوبة لا تعقل من دون «العزم»، فهو باطل لما قررناه، فبطل ما توهموه.

❁ تنبيه:

إذا تقرر أن الندم هو الأصل في مفهوم التوبة ومعقول حقيقتها، فما تقولون في جنسه؟ هل يكون من قبيل الاعتقاد؟ أو يكون من قبيل الإرادات؟ فلا بد من بيان ذلك ليتم مقصودكم.

فنقول: اختلف الشيخان في جنسه، فالذي ذهب إليه الشيخ أبو عليّ: أنه جنس برأسه، مغاير للاعتقاد والإرادة. وذهب الشيخ أبو هاشم: إلىٰ أنه من قبيل الاعتقادات وأن المرجع به إلىٰ اعتقاد مضرة في الفعل الماضي عليه.

والمختار عندنا: ما ذهب إليه الشيخ أبو عليّ، ويدل عليه أمران:

---

(١) -(أن) في النسخة (ب).

(٢) (العزم حرم) في النسخة (ب).

(٣) (العزم حرم) في النسخة (ب).

أما أولًا: فلأن الواحد منَّا يعلم من نفسه بالضرورة تفرقة بين الندم والاعتقاد، ويجد من نفسه مخالفة حقيقة أحدهما لحقيقة(١) الآخر، ولا علم أقوىٰ مما يجده الإنسان من نفسه.

وأما ثانيًا: فلأن الواحد منَّا قد يعتقد ويعلم أيضًا أن عليه مضرة في فعل المعصية الماضية، ثم لا يكون نادمًا عليها. فبطل أن يقال: إن حقيقة الندم راجعة إلىٰ اعتقاد ما زعموه.

فهذا هو الكلام علىٰ بيان حقيقة التوبة ومعناها.

المسألة الثانية: في الأسباب الباعثة على التوبة:

اعلم أن العبد إذا وقع في المعصية وتلبس بها، وأراد الخلاص منها، فليس يكون ذلك إلا بطريق التوبة، ولا يتحصل له غرضه إلا بالإنابة إلىٰ الله تعالىٰ، ولها أسباب ثلاثة:

السبب الأول: أن يذكر قبيح ذنوبه، وجرأته علىٰ الله في مخالفة أمره، والإقدام علىٰ معصيته، واقتحامه لمحارمه، ويذكر عِظم نعمة الله تعالىٰ عليه، ويقرر في نفسه كيف اجترئ علىٰ معصية من هذه حاله مع كمال القدرة علىٰ الانتقام منه، فإنه إذا تذكر هذه الأمور وحَدّث(٢) به نفسه، فإنها تكون داعية له إلىٰ الرجوع إلىٰ الله تعالىٰ، والإنابة إليه.

السبب الثاني: أن يذكر شدة عقوبة الله وعِظم سخطه، وما أعدّ لأعدائه من العذاب الأبدي والعقوبة السرمدية، وأنواع العذاب والنكال، نعوذ بالله منه، ونستجير برحمته من عقابه، ويقرر في نفسه أن مثل هذه العقوبة لا طاقة لمخلوق عليها، فإنه إذا استيقن هذه الأمور فإنها تبعثه علىٰ فعل التوبة والاعتذار إلىٰ الله فيما فعله من المعصية.

السبب الثالث: أن يذكر ضعفه علىٰ تحمل ما أعد الله لأعدائه في دار عقوبته، فإن

---

(١) (يحقيقة) في النسخة (ب). (٢) (وحادث) في النسخة (أ).

من لا يستطيع [الصبر][1] علىٰ حر الشمس، ولا علىٰ قرصة نملة، كيف يستطيع الصبر علىٰ حر ﴿نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، ويعلم[2] من نفسه أنه لا طاقة له في دفع هذه العقوبة أبدًا عن نفسه بحيلة. فإنه إذا حقق هذه الأسباب في نفسه، وكررها علىٰ ذهنه، فإنها تكون باعثة له علىٰ فعل التوبة وتحصيلها بعون الله تعالىٰ.

لا يقال: فإذا كان الإنسان يعلم من نفسه أنه يعاود الذنب ولا يثبت علىٰ التوبة ولا تستقر عليها قدمه، فهل يَحسُن منه فعلها والتلبس بها، والحال هذه؟ أو تكون لا فائدة فيها إذا كان يعلم من حاله معاودة الذنب الذي تاب عنه؟

لأنَّا نقول: هذا فاسد، بل الواجب عليه فعل التوبة والتلبس بها، وتجديد[3] الهمة، والعزم علىٰ ترك المعاودة.

قوله: «إذا كان يعلم من نفسه المعاودة إلىٰ المعصية».

قلنا: هذا خطأ، ومن أين له هذا العلم؟ وما طريقه إليه؟ فلعله أن يموت وهو تائب ويلقىٰ الله قبل معاودته لتلك المعصية، فأما خوف المعاودة إلىٰ المعصية فهذا غرور من الشيطان، وتثبيط منه عن فعل التوبة، فينبغي أن يعزم علىٰ التوبة ولا يُعرّج علىٰ مثل هذا الخوف، فلعل الله أن يمّن بالإتمام والإكمال، فإن تمت هذه التوبة كان ذلك هو البُغية والمطلوب، وإن عاود تلك المعصية فقد غفر الله ذنوبه السابقة كلها وتخلص منها، وتطهر من دنسها، ولم يبقَ إلا هذا الذنب الذي واقعه في هذا الوقت واكتسبه[4]، وهذا هو الربح العظيم والفوز المبين.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه من فعل التوبة علىٰ إحدىٰ الحُسنيين: إما تمامها؛ وهو المرجو. وإما نقضها؛ بمعاودة الذنب، والحصول علىٰ غفران ما سلف من الذنوب كما حققناه.

(١) -(الصبر) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) +(في) في النسخة (ج).
(٣) (ويحريد) في النسخة (أ).
(٤) (واكيسيسه) في النسخة (ب).

المسألة الثالثة: في بيان شروط التوبة:

اعلم أن من أراد التوبة وعزم علىٰ تحصيلها لنفسه ليخرج بها عن استحقاق العقوبة ودرن[١] المعصية، فلا بد له من مراعاة شرائط:

الشريطة الأولىٰ: أن يُوطن نفسه علىٰ ترك الذي سبق إليه وفعله، وتجرد عزمه علىٰ عدم العودة إليه، فإن تَرَكَ المعصية وفي نفسه العود إليها بالعزم علىٰ فعلها أو لم يكن عازمًا علىٰ فعلها بل هو متردد في فعلها وليس عازمًا علىٰ تركها؛ فإن من هذه حاله لا يُعدّ تائبًا عن الذنب، لأنه ربما رجع[٢] إليه، وإنما يقال: إنه ممتنع عنه وليس تائبًا لأنه لو كان تائبًا لعزم علىٰ تركه، ويجدد همته علىٰ الانكفاف فيه.

الشريطة الثانية: أن تكون توبته عن ذنب قد سبق إليه، لأنه لو لم يكن سابقًا إلىٰ فعله لم يقل له تائب، وإنما يقال: إنه متقي، ولهذا فإنه لا يقال: بأن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ كان تائبًا عن الشرك لأنه لم يواقعه، ولا لابسه أبدًا، وإنما يقال: إنه متقي لفعل الشرك غير تائب عنه، ويقال لمن[٣] كان علىٰ الشرك ثم أقلع عنه: أنه تائب عنه، فإذن إطلاق اسم التائب لا يكون إلا علىٰ من كان فاعلًا للذنب ثم أقلع عنه بالتوبة.

الشريطة الثالثة: أن يكون تاركًا للقبيح لأجل قبحه لا لأجل صورته وعينه، لأن القبح إنما وقع الضرر بالعقوبة من أجله، فلهذا قلنا: إن التوبة لا بد أن تكون من أجل القبيح لكونه قبيحًا لا غير، ولا يجوز أن تكون توبته من أجل صورته وعينه، لأنه لو كان الأمر كما زعمه لكان لا تصح توبة المجنون[٤] عن الزنا لأنه لا تتأتىٰ منه، ولا توبة من اعتقل لسانه عن الكلام عن الغيبة والنميمة لأنهما لا يتأتيان منه، فعرفت بما ذكرنا أنه لا تصح التوبة عن القبيح إلا من أجل قبحه لا من أجل صورته وعينه كما ذكرناه.

---

(١) (ودرت) في النسخة (ب، ج).

(٢) (راجع) في النسخة (ب، ج).

(٣) (لم) في النسخة (ب).

(٤) (المجبور) في النسخة (ج).

الشـريطة الرابعـة: أن تكون توبته عن ذلـك وإقلاعه تعظيمًـا لله تعالىٰ، وحذار من عقوبته وسـخطه، ولا تكون توبته لرغبة دنيوية أو رهبة من الناس أو طلب ثناء وصيـت، أو ضعـف في النفس، أو فقر أو غير ذلك من سـائر الوجوه، فإن مثل هذه التوبة لا تعد توبة، ولا تكون مُسقطة للعقوبة.

لا يقـال: أليـس قد ذكرتم مـن قبل أن حقيقـة التوبة هو الندم علـىٰ المعصية لا غيـر؟ ودللتـم علىٰ صحة ما قلتمـوه، فكيف قلتم هـا هنا أنه لا بد مـن اعتبار هذه الشـرائط فيهـا، وأنه من لم يأتِ بهذه الشـرائط فـإن توبته لا تعد توبـة؟ ولا تكون مسقطة للذنوب.

لأنَّـا نقول: إنمـا وجب اعتبار الندم لأنـه جزء من مفهوم حقيقـة التوبة، وأصل في معقولها كما قررنا شـرحه من قبل، وهذه الشـرائط إنما وجب اعتبارها ليس من أجل كونها أصلًا في مفهومها ومعقولها وإنما اعتبرناها في إسـقاط الذنوب وتدارك مـا فات من المعصية ودفعًـا لضرر العقوبة، فمتىٰ حصلت هذه الشـرائط في التوبة كانت مقبولة ومُخلّصة عن العقوبة لا محالة.

فهـذا ما أردنـا ذكره من تمهيـد الكلام في التوبة، ونشـرع الآن الفصـول الثلاثة المقصودة بمشيئة الله تعالىٰ.



الفصل الأول
في بيان التقسيمات الواردة في التوبة وما يتعلق بها

اعلم أن الذي يختص[١] الكلام في هذا الفصل هو بيان أقسام التوبة وبيان الوجه في وجوبها، والوجه في وجوب قبولها، فهذه مطالب ثلاثة لا بد من تفصيلها وبيانها بعون الله.

❁ المطلب الأول: في تقسيمها:

ولها تقسيمات منتشرة باعتبارات مختلفة، ولكنا نذكر منها تقسيمات خمسة:

التقسيم الأول: باعتبارها في نفسها إلى صحيحة وغير صحيحة:

فالصحيحة منها: ما تكاملت فيه تلك الشرائط الأربع التي قدمنا ذكرها، ثم الصحيحة في نفسها علىٰ قسمين: واجبة وغير واجبة.

فالواجبة: أيضًا منقسمة إلىٰ:

ما يعلم وجوبها من جهة العقل: وهي التي تكون دافعة لضرر العقوبة كالتوبة عن الكبائر الكفرية والفسقية نحو الشرك وعبادة الوثن ونحو الزنا والسرقة ونحو التوبة عما لا يُؤمَن كونه كبيرة نحو سرقة درهم وغصبه.

وإلىٰ ما يُعلم وجوبه من جهة الشرع: وهذا نحو التوبة عن الصغائر إذا كانت معلومة. فهذا تقسيم التوبة الواجبة.

وأما التوبة التي هي غير واجبة: وهي نحو القبائح الواقعة من المُكلَفين قبل التكليف فإنه لا ضرر عليهم في فعلها، فلهذا لم تكن واجبة.

فهذه هي قسمة التوبة التي تكون صحيحة.

---

(١) (يحتصر) في النسخة (ب، ج).

وأما التي[١] **هي غير صحيحة**: فهي التوبة التي تكون إقرارًا باللسان لا غير، من غير أن يكون فيها ندم علىٰ فعل القبيح، وعلىٰ الإخلال بالواجب، ولا يكون فيها عزم علىٰ ترك العود إلىٰ شيء من ذلك، فمثل هذه التوبة لا شك في فسادها.

التقسيم الثاني: باعتبار فائدتها إلى توبة نصوح وغير نصوح:

فالتوبة النصوح: هي التي تكون مناصحة للنفس بالندم علىٰ المعصية علىٰ أبلغ الوجوه وأعظمها، وهو أن يندم علىٰ فعله للقبيح لقبحه، وأن يكون مغتمًا بارتكابه أشد الاغتمام، عازمًا علىٰ ألا[٢] يعود[٣] إلىٰ شيء من القبائح التي ارتكبها موطنًا نفسه علىٰ ذلك، مصممًا[٤] عليه.

وغير النصوح: هي التي يكون الندم فيها علىٰ القبيح؛ والعزم علىٰ ألا يعود إلىٰ أمثاله[٥]؛ حالهما في القوة والبلاغ دون الحالة[٦] الأولىٰ كما قررناه.

التقسيم الثالث: باعتبار ما هي توبة عنه؟ وهي في ذلك على نوعين:

[**النوع الأول**][٧]: **أن تكون تلك المعصية تقصيرًا في حق الله تعالىٰ**: وهي علىٰ وجهين: **أحدهما**: فعل قبيح: وهذا نحو الشرك وغيره من الأنواع الكفرية، ونحو الزنا وشرب المنكر. **وثانيهما**: إخلال بالواجبات: نحو[٨] ترك الصلاة ومنع الزكاة وغير ذلك من أنواع المعاصي المتعلقة بالله تعالىٰ.

والنوع الثاني: أن يكون تقصيرًا في حق الخلق: وهي أيضًا علىٰ وجهين: **أحدهما**: أن يكون فعل القبيح: وهذا نحو القتل والسرقة ونحوها، والغيبة والنميمة. **وثانيهما**: أن يكون إخلالًا بالواجب: وهذا نحو ترك قضاء دينه وجحدان وديعته وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالخلق.

---

(١) (اللتي) في النسخة (ج).
(٢) (عدم) في (ج)، -(ألا) في النسخة (ب).
(٣) (العود) في النسخة (ب، ج).
(٤) (مضمّا) في النسخة (ب).
(٥) (مثاله) في النسخة (ب).
(٦) +(الحاله) مكررة في النسخة (ب).
(٧) (أحدهما) في النسخة (أ، ب، ج).
(٨) (ونحو) في النسخة (أ، ب، ج).

نعم لا ننكر أن الكل معصية لله تعالىٰ، ومخالفة لأمره، لكن بعضها متعلق بالمخلوقين وبعض حقوقهم[١] كما حققناه.

التقسيم الرابع: باعتبار فاعل التوبة في نفسه إلى: توبة المسلمين وتوبة الأوابين:

فالتوبة التي يفعلها المسلمون: هي التي يحوز بها لنفسه منصب العدالة، ويحترز بها عن الفسق والخروج عن الدين، ويكون لأجلها من جملة المسلمين، وهي الندم علىٰ[٢] القبيح، والعزم علىٰ ألا يعود إلىٰ أمثاله في القبح، فهذه هي توبة المسلمين.

وأما توبة الأوابين: فهي[٣] المبالغة في الخروج عن المعصية، والعزم[٤] علىٰ تركها علىٰ أعظم الوجوه وأقواها، ويشهد لذلك ما روىٰ عن أمير المؤمنين أنه سمع أعرابيًا يقول: «اللهم إني استغفرك وأتوب أليك»، فقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «يا هذا إن سرعة اللسان بالتوبة هي توبة الكذابين».

فقال: وما[٥] التوبة؟

فقال: «يجمعها: علىٰ الماضي من الذنوب؛ الندامة، وللفرائض: الإعادة، ورد المظالم، واستحلال الخصوم، وأن يعزم علىٰ ألا يعود، وأن تزين[٦] نفسك في طاعة الله تعالىٰ كما زينتها في المعصية، وأن تذيقها مرارة الطاعة كما أذقتها حلاوة المعصية، وبعد هذا[٧] يحق لك أن تقول: «استغفر الله وأتوب إليه». فهذه[٨] هي توبة الأوابين.

التقسيم الخامس: باعتبار ثمرتها إلىٰ ما تكون ماحقه للذنوب ومُخلّصة عن درك الأوزار والمآثم، وإلىٰ ما لا يكون لها ثمرة من ذلك:

فالتي تكون نافعة ومخلّصة عما ذكرناه: هي التوبة التي تكون في زمان المهلة

---

(١) (يحقوقهم) في النسخة (أ، ب)، (لحقوقهم) في (ج).

(٢) (علا) في النسخة (أ).

(٣) (وهي) في النسخة (ج).

(٤) (والعدم) في النسخة (ب)، (والندم) في (ج).

(٥) (فاما) في النسخة (ب)، (فما) في (ج).

(٦) (يدىٮ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٧) (هاذا) في النسخة (ب)، (هاذ) في (ج).

(٨) (وهذه) في النسخة (ب، ج).

ومدة الصحة والاختيار[١].

والتي تكون غير نافعة: هي التي تكون عند غرغرة الموت، واحتضار الملائكة، وإزهاق الروح، فإن مثل هذه التوبة لا تكون مُجزية ولا مخلّصة، ومصداق ما قلناه ها هنا قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ[٢] يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ﴾ [النساء: ١٧]، يعني قبل الموت، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ﴾ [النساء: ١٧]، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ ٱلۡـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌۚ﴾ [النساء: ١٨]، وهو عطف علىٰ قوله، ﴿لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [النساء: ١٨]، فسّوىٰ بين من يتوب عند الموت وبين من يموت علىٰ الكفر في عدم القبول لتوبتهم.

فهذا ما أردنا ذكره من تقسيم التوبة، وبالله التوفيق.

۞ المطلب الثاني: في إقامة الدلالة على وجوب التوبة:

اعلم أنه[٣] لا خلاف بين أئمة الزيدية وجماهير الشيوخ من المعتزلة في وجوب التوبة، ومعتمدهم في الدلالة علىٰ وجوبها وجوه ثلاثة:

أولها: هو[٤] أن التوبة دفع للضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب، فالتوبة واجبة.

وإنما قلنا: «إن التوبة هي دفع للضرر عن النفس»، فلأن المُكلَف إذا كان فاعلًا للقبيح؛ مُخلًا بالواجب، فإنه يستحق الذم من العقلاء، والعقوبة من جهة الله تعالىٰ علىٰ فعله للقبيح وإخلاله بالواجب، ولا شُبهة في كون الذم ضررًا عاجلًا والعقوبة ضرر آجل ولا يدفع ذلك ولا يزيل شيء من الأمور إلا فعله للتوبة، فلهذا قلنا: إن فعل التوبة يندفع بها الضرر عن النفس.

---

(١) (والاختبار) في النسخة (ج).
(٢) (علىٰ الذين) في النسخة (ب).
(٣) (ان) في النسخة (ب).
(٤) -(هو) في النسخة (ب، ج).

وإنما قلنا: «إن دفع الضرر عن النفس واجب»، فهذا ضروري مقرر في بداهة[١] العقول، فوجب القضاء بوجوب التوبة.

وثانيها: العمومات الواردة في القرآن في تأكيد الأمر بها: كقوله[٢] تعالىٰ: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]، وكقوله تعالىٰ: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [النور: ٣١]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠]، وقوله: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٦]، وغير ذلك من الآيات الدالة علىٰ وجوب التوبة والإنابة إلىٰ الله[٣] تعالىٰ.

وثالثها: الإجماع: فإنه منعقد علىٰ وجوبها إذ لا خلاف بين الأمة في وجوب الرجوع والإنابة إلىٰ الله تعالىٰ.

فثبت بما ذكرناه أن التوبة واجبة، وأنه لا خلاف بينهم فيها.

نعم إنما يقع الخلاف بينهم في الوجه الذي لأجله وجبت، فالذي ذهب إليه الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير البصريين أن الوجه الذي لأجله وجبت التوبة عن القبيح وعن الإخلال بالواجب هو دفع ضرر العقاب والذم عن النفس، وعن[٤] هذا قالوا: إن التوبة عن الصغائر لا تجب، لما كان لا يستحق عليها ذم ولا عقاب.

وزعموا أن التوبة عنها إنما وجبت بالشرع لا غير، وحجتهم علىٰ هذا: هو ما حققناه أولًا: من أنها لا يندفع بها ضرر العقاب، والذم عن النفس، فلهذا قضينا بوجوبها.

لا يقال: فيجب علىٰ هذا ألا تكون التوبة عن الصغائر لازمة[٥] عقلًا إذ لا مضرة علىٰ فاعلها من عقاب ولا ذم.

---

(١) (بداية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (في قوله) في النسخة (ج).
(٣) -(الله) في النسخة (ب).
(٤) (وعلىٰ) في النسخة (ج).
(٥) (ولازمة) في النسخة (ب).

لأنَّا نقول: ليس يخلو[1] هذه الصغائر إما أن تكون متميزة في نفسها أو غير متميزة، فإن كانت في نفسها متميزة: فنحن لا نوجب التوبة عنها عقلًا، ولهذا فإن القبائح الواقعة قبل التكليف لا يلزم التوبة عنها عقلًا، لما لم يكن في مقابلتها ضرر. وإن كانت غير متميزة في نفسها: وجبت التوبة عنها، لأنه لا[2] يعلمها بأعيانها، وإذا لم يكن عالِمًا بأعيانها فإنه لا يأمن أن[3] تكون[4] كبائر، فيكون معاقَبًا عليها، فلهذا يجب عليه دفع ضرر العقاب عن نفسه بالتوبة عنها، وقد قررنا فيما سبق هل تكون الصغائر معلومة أو غير معلومة؟

فهذا[5] ملخص ما ذكره قاضي القضاة في وجوب التوبة لأجل ضرر العقاب والذم.

وأما الشيخ أبو عليّ ومحمود الخوارزمي وغيرهما فذهبوا إلىٰ أن التوبة إنما وجبت عن فعل القبيح لأجل قبحه لا غير، فقد احتجوا علىٰ هذه بوجوه ثلاثة:

أولها: هو أنَّا نعلم بالضرورة علمًا أوليًا أن من فعل قبيحًا وهو عالِم بقبحه فإنه يجب عليه التوبة والندم منه، ومتىٰ لم يعلم قبحه، فإنه لا يعلم وجوب التوبة عنه والندم عليه، فلما دار[6] وجوب الندم عنه علىٰ العلم بقبحه وجودًا وعدمًا، وجب أن يكون معللًا بالقبح لا محالة، فلو كان العلم بالضرر والزجر والوعيد أصلًا في وجوب الندم عليه والتوبة عنه لكان لا يعلم وجوب الندم إلا من علم هذه الأشياء، ونحن نعلم بالضرورة خلاف ذلك.

وثانيها: أن التوبة عن فعل القبيح تقوم مقام الإخلال به عند دعاء الداعي إليه، ولا شُبهة فيمن قويت دواعيه إلىٰ فعل القبيح، فإنه يجب عليه الإخلال به، ويتوجه عليه تركه، فإذا كانت التوبة قائمة مقام الإخلال؛ وجب أيضًا أن تكون واجبة،

(١) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٢) -(لا) في النسخة (ب).
(٣) (انها) في النسخة (ج).
(٤) -(تكون) في النسخة (ب، ج).
(٥) (وهذا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (حار) في النسخة (ب).

لأنهما مشتركان في أن فعل القبيح لا يكون واقعًا معهما، فإذا كان أحدهما واجبًا وجب أن يكون الآخر كذلك.

وثالثها: أن قبح الفعل صارف عن فعله، والعقل ينفر عنه لأجل قبحه، ولا شك في كون التوبة صارفه عن فعل القبيح، فإذا كان متعلق الصارف هو القبيح فيجب أن يكون متعلق التوبة هو القبح أيضًا، فالجامع بينهما أن كل واحد منهما امتناع عن فعل القبيح وتركًا له.

والمختار عندنا: أن التوبة إنما وجبت عن القبيح لأجل قبحه، مع ما يتبعه من ضرر العقاب والذم.

ومعمتدنا في ذلك: هو أن كثيرًا من العقلاء من يكون القبح في حقه وازعًا له عن فعله، ومُنفّرًا عن وقوعه، وكثير منهم من لا يحتفل بالقبيح ولا يبالي به، ويكون الوازع في حقه هو الذم، ومنهم من لا يحتفل بالذم ولا يزن في حقه شعيرة؛ بل الوازع في حقه هو ما يعلمه من ضرر العقاب، فلهذا كان الوجه في إيجاب الندم علىٰ فعل القبيح والتوبة عنه هو القبيح بنفسه إذا انضم إليه العلم بما يحصل تبعًا له من التضرر بالعقاب والذم، وقد أشار الخوارزمي في بعض كتبه إلىٰ مثل ما ذكرناه هاهنا.

لا يقال: أليس ما يجب لأجل دفع الضرر من حقه ألا يجب إلا عند العلم بذلك الضرر وتحققه، فكان يلزم علىٰ ما قلتموه ألا تكون التوبة واجبة في حق من لا يعرف استحقاق العقاب بأن لا يكون عالِمًا بالصانع ووجوده.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا جعلنا القبح هو الأصل في وجوب التوبة، ولا شك أن العلم[1] به حاصل عند العلم بوجوب التوبة لا محالة، وجعلنا الذم والعقاب تابعين له، وهما معلومان[2] أيضًا، أما العلم[3] بالذم فهو ظاهر، وأما العلم بالعقاب

(١) (التوبة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (معلومات) في النسخة (ب، ج).
(٣) (انا يعلم) في النسخة (ب، ج).

فلأن التمكن من العلم به يقوم مقام العلم به، فإذا كانت التوبة واجبة مع العلم بالعقاب والقطع به، فهكذا تكون واجبة مع التمكن من العلم به بلا[١] شبهة.

فثبت بما قلناه أن التوبة إنما كانت واجبة لأجل قبح الفعل مع ما يتبعه من ضرر العقاب والذم، لما حققناه.

المطلب الثاني: في إقامة الدلالة علىٰ وجوب قبول التوبة:

فنقول: ذهب أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية إلىٰ أن قبول التوبة واجب علىٰ الله تعالىٰ، لا يجوز له الإخلال به كسائر الواجبات المستحقة عليه، وأنه تعالىٰ لو عاقب التائب بعد توبته لكان ظلمًا من جهته.

وزعمت الأشعرية وسائر فرق المرجئة: أن التوبة لا يجب قبولها علىٰ الله تعالىٰ، وأنه يَحسُن أن يعاقبه بعد توبته، ويَحسُن منه أن يتفضل عليه بإسقاط العقوبة. وذهب الشيخ أبو القاسم وسائر البغداديين إلىٰ أن قبول التوبة واجب من حيث الجود، وأنه لا يَحسُن من الله تعالىٰ عقوبته بعد التوبة.

والمعتمد في الدلالة علىٰ وجوب قبولها مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: أنَّا نعلم بالضرورة من حال العقلاء أن من أساء إلىٰ غيره ثم ندم علىٰ فعله وما صنع في حقه، وبالغ في الاعتذار إليه، فإنه يُقبح منه ذمه، ولا نعني بوجوب قبولها إلا ذلك.

وتوضيح ما ذكرناه: هو أن من خالفنا فيما نذهب إليه من اعتقاد التوحيد والعدل من سائر الفرق وعادانا علىٰ ذلك، وذهب إلىٰ[٢] مخالفتنا فيه، ثم يرجع إلىٰ اعتقاد ذلك واعتذر إلينا من عدواته وبالغ في محبتنا من أجل ذلك، فإنه يقبح منَّا ذمه علىٰ كفره السابق واعتقاده الأول، وهذا هو مقصودنا بالوجوب في الاعتذار في الشاهد هو نظير التوبة، فإذا وجب قبول الاعتذار، وجب قبول التوبة بلا[٣] شبهة.

---

(١) (بلىٰ) في النسخة (ج). (٢) (علىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٣) (بلىٰ) في النسخة (ج).

لا يقال: بم[١] تنكرون على من يقول: إن التوبة مفارقة للاعتذار في الشاهد، **وبيانه: أن** الاعتذار إنما يُزيل الذم وهو أمر يسير، فلهذا وجب قبوله بخلاف التوبة، فإنها غير مزيلة للعقاب لعظمه، فلهذا لم يكن قبولها واجبًا.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن الاعتذار هو الغاية في تلافي ما وقع من الإساءة، وليس في العقل شيء سواه في إزالتها ومحوها، فإذا كان ما يُزيل الذم وهو الاعتذار يجب قبوله لا محالة، ويكون مُسقطًا له، فهكذا الحال في التوبة يجب قبولها وتكون مُزيلة للعقاب، ومُسقطه له من غير فرق بينهما.

المسلك الثاني: ذكره الخوارزمي وتقرير ما قاله:

هو أن المُكلَف إذا فعل كبيرة كفرًا كانت أو فسقًا، فلو لم تُقبل توبته عنها لقبح من الله تعالىٰ أن يُديم تكليفه بعد ارتكابه لها، لأنه[٢] إنما يُديم تكليفه إذا كان له في التكليف تعريض للمنافع العظيمة والدرجات العالية، ولا شك أن عند فعله للكبيرة لا ينتفع بشيء من ثوابه[٣]، لأنه يصير منحبطًا[٤] لأجل ارتكاب الكبيرة.

فلهذا قلنا: إنه تعالىٰ[٥] يجب عليه قبول توبته، وإلا لزم أحد أمرين محالين:

أحدهما: أن يكون فعله للكبيرة مزيلًا لتكليفه وهذا محال، فإنَّا نعلم قطعًا بالضرورة بقاء تكليفه بجميع الواجبات كما كان قبل ارتكابه للكبيرة، وأن ارتكابه للكبيرة لا يبطله.

وثانيهما: أن يكون تكليفه باقيًا ولا يكون منتفعًا به، وهذا محال أيضًا. ولا خلاص عن أحد هذين المحالين إلا بالقول[٦]: بوجوب قبول التوبة علىٰ الله تعالىٰ، ولهذا كان وجوبها مقطوعًا به لا محالة، وهذا هو مطلوبنا. والحمد لله.

---

(١) (ثم) في النسخة (ب)، (لم) في (ج).
(٢) -(لانه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (توبته) في النسخة (ب، ج).
(٤) (محبطًا) في النسخة (ب، ج).
(٥) +(انه) في النسخة (ب).
(٦) (المحالين لأنَّا نقول) في النسخة (ب، ج).

لا يقـال: إن من ارتكب كبيرة فلا إشـكال في كونه قـد عرّض للثواب العظيم والدرجـات العالية، ولكنه أفسـده علىٰ نفسـه بارتكابـه الكبيـرة[١]، لأنه بفعله لها أخرج نفسـه عن أن يكون منتفعًا بطاعته، فحاله كحال الفاسـق الذي أفسـد علىٰ نفسـه طاعاته السـالفة بارتكابه للكبيرة، فلهذا لم يجب قبول توبته لجنايته علىٰ نفسه.

لأَنَّا نقول: هذا فاسد، فإن قُبح التكليف لا فرق [فيه][٢] بين أن يكون حاصلًا من جهتـه أو من جهـة غيره، ولهذا فإن من قطع رجله فإنه لا يُكلف بالقيام، وإن كانت الجناية من جهة نفسـه، كما لو قطعها إنسـان آخر، فإنه لا يُكلَف بالقيام أيضًا، وإن كانت الجناية من جهة غيره، فلهذا وجب القطع بقبول التوبة لما ذكرناه.

المسلك الثالث: ذكره قاضي القضاة عبد الجبار:

ومحصـول كلامه هو أن القـول بأن التوبة غير واجبة علـىٰ الله تعالىٰ يؤدي إلىٰ المحـال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محـال، فالقول بأن التوبة غير واجبة علىٰ الله محال أيضًا.

وإنمـا قلنا: «إن القول بـأن التوبة غير واجبة علىٰ الله تعالىٰ يؤدي إلىٰ المحال»، فـلأن المُكلَـف لو لم تُقبل توبته لكان لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يَحسُـن عقابـه ويكون من أهل النار، وهـذا محال، فإنه باعتذاره[٣] قـد خرج عن أن يكون مُسـتحقًا للعقوبة كما حققناه في الاعتذار في الشـاهد. وإما أن يكون من أهل الجنة فليس يخلو حاله أيضًا إما أن يدخلها مثابًا أو متفضلًا عليه، ومحال أن يكون مثابًا، لأن هذا الثواب لا يخلو حاله من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون ثوابه السابق: وهذا فاسد لأنه قد انحبط بارتكابه للكبيرة.

---

(١) (للكبيرة) في النسخة (ج).
(٢) -(فيه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (باعتباره) في النسخة (ج).

وثانيها: أن يكون بالثواب المستحق علىٰ التوبة: وهذا فاسد أيضًا لأنه إنما يستحق عليها ثواب إذا كانت مقبولة، فإذا لم تقبل لم يستحق عليها شيء من الثواب.

وثالثها: أن يكون بثواب يعطيه الله إياه ابتداء: وهذا فاسد أيضًا، فإن الابتداء بالثواب قبيح كما مر بيانه.

فبطل بما ذكرناه أن يكون دخوله الجنة مثابًا، وإن كان دخوله الجنة متفضلًا عليه، فهو محال أيضًا، لأن الإجماع منعقد علىٰ أن المُكلَف لا بد من انفصال حاله عن حال المتفضل عليهم من أهل الجنة من الولدان وغيرهم.

فثبت بما حققناه أن القول بعدم[١] قبول التوبة يؤدي إلىٰ هذه الأقسام الفاسدة المحالة.

وإنما قلنا: «إن كل[٢] ما[٣] يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة، لأنه لو كان صحيحًا لم يكن مؤديًا إلىٰ المحال.

لا يقال: بم[٤] تنكرون علىٰ من يقول إنه[٥] يدخل الجنة بالثواب الذي يستحقه علىٰ فعل التوبة وعملها لأنه يستحق عليها ما يوفي علىٰ عقاب كفره وفسقه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأنه إنما يستحق عليها ثوابًا إذا كانت مقبولة، فأما إذا كانت غير مقبولة فلا معنىٰ لاستحقاق الثواب عليها.

وأما ثانيًا: فسنقرر في «الفصل الثالث» علىٰ أن إسقاطها لعقوبة الكفر والفسق إنما هو بنفسها لا بالثواب المستحق علىٰ فعلها، فبطل ما قالوه وتوهموه.

---

(١) (يعدمں) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(كل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (قلنا انما) في النسخة (ج).
(٤) (لم) في النسخة (ج).
(٥) (له) في النسخة (ب، ج).

واحتجت الأشعرية والمرجئة علىٰ القول بأن التوبة غير واجبة بأن قالوا: الواجبات إنما تكون واجبة بالأمر، والأمر في حق الله تعالىٰ محال، لأن الأمر لا بد فيه من اعتبار الرتبة، والله تعالىٰ ليس فوقه أحد فيأمره، فلهذا كان القول[1] بوجوب[2] التوبة علىٰ الله تعالىٰ محال لا وجه له.

والجواب عما ذكروه ها هنا من وجهين:

أما أولًا: فلأن قولكم: في الأمر «أنه لا بد فيه من اعتبار الرتبة»، فهذا فاسد، لا نسلمه بل إنما نعتبر فيه الاستعلاء[3] لا العلو، ولهذا يصح من العبد أن يأمر سيده، ولكن العقلاء يصفونه بالحمق وقلة الأدب، فلو كانت الرتبة معتبرة كما زعموه لم يعقل أمر السيد للعبد، فلما كان أمر العبد معقولًا لسيده، بطل ما توهموه من الرتبة واعتبارها.

وأما ثانيًا: فلأن قولهم: «الواجب لا يجب إلا بالأمر، والأمر لا يجب في حق الله تعالىٰ محال»، فهذا شيء قد أظهرنا حقائقه في «التحسين والتقبيح» وكشفنا الغطاء عنه، وشرحناه عليهم شرحًا شافيًا، فلا وجه لتكريره وإعادته.

واحتج الشيخ أبو القاسم الكعبي وجمهور معتزلة البغداديين علىٰ أن قبول التوبة واجب علىٰ الله تعالىٰ من حيث الجُود، وأنه لا يَحسُن عقوبته بعد التوبة من حيث الأصلح بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: إن من قَبِلَ الله توبته وأسقط عنه العقاب، فإنه لا محالة يستحق عليها الشكر، وإذا كان الأمر هكذا فليس يستحق الشكر إلا علىٰ ما كان من قبيل التفضل، فلهذا قلنا: بأن قبول التوبة إليه واجب من حيث الجُود.

---

(١) -(بد فيه من اعتبار الرتبة، والله تعالىٰ ليس فوقه أحد فيأمره، فلهذا كان القول) في النسخة (ب، ج).

(٢) (يوجب) في النسخة (ب، ج)، وأدرك ناسخ (ج) وجود نقص في (ب) فكتب بهامش (ج) (هذا فيه ناقص).

(٣) (الاسيعلال) في النسخة (ب).

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأنه لا يمتنع أن يستحق الشكر علىٰ ما يكون واجبًا، ولهذا فإن الوالد يستحق علىٰ ولده الشكر من أجل التربية وإن كانت التربية واجبة في حال الطفولية، والله تعالىٰ يستحق الشكر بفعله للألطاف[١] وإن كانت واجبة عليه، وهكذا القول في الثواب، فإنه يستحق الشكر بإيصاله وإن كان إيصاله واجبًا، وهكذا نقول: فإن الشكر يستحق علىٰ إسقاط العقوبة بعد التوبة وإن كان ذلك[٢] واجبًا لأن استحقاق الشكر عليه لا ينقض وجوبه.

وأما ثانيًا: فلأنَّا نقول: ما تعنون بقولكم: إن قبول التوبة واجب علىٰ الله تعالىٰ من حيث الجُود، ومن جهة الأصلح[٣]؟

فإن أردتم أنه يستحيل بعد توبته عقوبته من جهة الله تعالىٰ، فهذا هو الذي نريده بكون التوبة يجب قبولها، فإنَّا لا نعني بقبولها إلا أنه يقبح من الله عقوبته بعد توبته، **وإن أردتم أن الله تعالىٰ[٤] بعد توبته يَحسُن منه أن يُعذِّبه ويَحسُن منه أن يُعاقبه**، فقد أخطأتم في قولكم: إنه واجب لأن من حق الواجب وحكمه أن يكون مفعولًا لا محالة، فقولكم: إنه يَحسُن منه أن يفعل ويَحسُن منه ألا يفعل هو نقض بحقيقة الواجب وإبطال لمعناه، فبطل ما أوردوه.

الشبهة الثانية: لو كان قبول التوبة واجبًا علىٰ الله تعالىٰ لا من حيث الجُود، لكان يلزم في أهل النار إذا أتوا بالتوبة عن القبائح أن يجب علىٰ الله تعالىٰ[٥] قبولها، فكان يلزم علىٰ هذا خروجهم من[٦] النار بالتوبة وسقوط عقوبتهم بها وهذا محال.

والجواب: أن التوبة التي أوجبنا قبولها إنما هي التوبة التي تكون توبة عن القبيح بقبحه، والعزم علىٰ ألا يعود إلىٰ أمثاله في القبح، ولا شك أن توبة أهل النار ليست لهذا

(١) (للالطاف) في النسخة (ب).
(٢) (ذالك) في النسخة (ج).
(٣) (الا صالح) في النسخة (ب).
(٤) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٥) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٦) (عن) في النسخة (أ، ب، ج).

الوجه، وإنما تكون لأجل الإلجاء الحاصل لهم مما[1] هم فيه من العقوبة، والخروج عنها، وليست ندمًا على القبيح بقبحه، فلهذا لم يكن قبولها متوجهًا لما ذكرناه.

تنبيه:

اعلـم أنَّا قد قررنا وجوب التوبة ووجوب قبولها بما فيه كفاية، ولكن الذي بقىٰ من ذكره ها هنا فائدتان:

الفائدة الأولىٰ: اعلم أنه لا يتوجه وجوب التوبة علىٰ المُكلَف، ولا يكون متحققًا إلا عند حالتين:

الحالـة الأولـىٰ: أن نعلم وقوع الكبائر الكفرية والفسـقية فيتوجه وجوب التوبة عند هذه الحالة، دفعًا لما يتوقع علىٰ فعله لها من ضرر العقاب.

الحالـة الثانية: أن يغلب علىٰ ظنه مواقعة الكبيـرة، وهذا نحو المعاصي التي لا يقطـع بكونها كبائر، نحو سـرقة درهم وغصب مثله، فإن هــذه المعاصي يجوز أن تكون كبائر يسـتحق عليهـا العقوبة، فلهذا تتوجــه عليه التوبة دفعًا لهــذا[2] الضرر المظنون أيضًا.

فهاتان الحالتان التي يتوجه علىٰ المُكلَف فيهما وجوب التوبة لما ذكرناه.

الفائدة الثانية: هو إذا تاب المُكلَف عن القبائح علىٰ وجه يُسقِط عقابه، ثم تذكر ذلك القبيح، فهل يلزمه تجديد التوبة أو لا يلزمه؟ فيه خلاف بين الشيوخ:

فذهب الشيخ أبو عليّ: إلىٰ أنه يجب عليه تجديد التوبة عند ذكره لهذه القبائح.

وحجته علىٰ هذا هو أنه لو لم يتب عن هذه القبائح التي ذكرها لكان مُصّرًا عليها، والإصرار علىٰ القبيح قبيح لا محالة، وزعم أن الإصرار يكون علىٰ وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون بالثبات علىٰ ذلك القبيح.

---

(١) (بما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (لهاذا) في النسخة (ب).

وثانيها: أن يكون بالعزم علىٰ أن لا[1] يعود إلىٰ أمثاله في القبح.

وثالثها: **أن** يكون بترك التوبة عنه، وهو في هذه الحالة تارك للتوبة مع علمه بالقبيح، فلهذا كان مُصّرًا عليه.

وذهب الشيخ أبو هاشم: إلىٰ أن التوبة لا تجب، ولكنه قضىٰ بحُسنها لا غير.

وحجته علىٰ هذا هو أن التوبة إنما تكون واجبة إذا كانت دفعًا لضرر معلوم أو مظنون، وقد عدمنا هذه الطريقة هاهنا، لأن الضرر ها هنا قد سقط لأجل التوبة فلا وجه لإيجابها.

فهذا ما عوّل عليه الشيخان في هذه المسألة.

والمختار عندنا: أن تجديد التوبة عند تذّكر الذنب الذي سقط عقابه بالتوبة لا تجب عقلًا، إذ لا مضره تلحقه بترك هذه التوبة، لأن العقوبة ساقطة بالتوبة الأولىٰ، فلا وجه لإيجابها مرة أخرىٰ، وإنما يتوجه وجوبه من جهة الشرع.

لا يقال: هلا كان هذا التجديد في التوبة واجب علىٰ المُكلَف لما فيه من اللطف والمصلحة له والانكفاف عن فعل القبيح.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، لأنه إنما يتحقق كونه لطفًا من جهة العقل إذا قطعنا علىٰ أنه لا مفسدة فيه علىٰ المُكلَف، ولا يمكن القطع بأنه لا مفسدة فيه إلا من جهة الشرع، فلهذا جعلنا الوجه في وجوبه هو الشرع لا غير.

فهذا هو الكلام علىٰ هذا الفصل، وبالله التوفيق.



(١) -(لا) في النسخة (أ، ب).

الفصل الثاني
في كيفية خروج المُكلَف عن الذنوب بالتوبة

اعلم أن ثمرة التوبة وفائدتها هو الخروج عن الذنوب وإزالتها عن المُكلَف بكل ممكن يجد إليه سبيلا، فلنذكر الكلام في كيفية الندم علىٰ الذنب، ثم نذكر هل تصح التوبة عن ذنب دون ذنب؟ ثم نردفه بالكلام في كيفية خروج المُكلَف عن الذنوب الجارية بينه وبين الله تعالىٰ، وبينه وبين الخلق، فهذه مباحث ثلاثة لا[1] بد من الكشف عنها بمشيئة الله تعالىٰ وعونه.

البحث الأول: في كيفية الندم على المعصية:

اعلم أن الناس مختلفون في كيفية الندم علىٰ المعصية اختلافًا كبيرًا[2]، وخلافهم في ذلك واقع علىٰ ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: مذهب من قال: إن الأصل في التوبة هو الندم لا غير، ثم اختلف هؤلاء في تعلّق الندم بما يتعلق به، فذهب بعضهم إلىٰ أن الندم لا بد من أن يكون ندمًا علىٰ القبيح لقبحه، وعلىٰ الإخلال بالواجب[3] لأنه إخلال بالواجب[4]، وهذا هو مذهب الخوارزمي، ومنهم من زعم أنه لا بد من اعتبار آخر غير[5] القبح، وذلك الأمر راجع إلىٰ أمور ثلاثة:

أولها: أنه لا بد من أن ينضم إلىٰ القبح كونه عظيمًا ومزجورًا عنه بالوعيدات العظيمة، وهذا هو قول: أبي عليّ والإخشيدية من أصحابه.

وثانيها: أن يكون الندم علىٰ القبيح لقبحه ولجنسه، فيندم علىٰ الزنا لقبحه، ولكونه زنا أيضًا.

---

(١) (ولا) في النسخة (ج).
(٢) (كثيراً) في النسخة (ج).
(٣) +(لوجوبه) في النسخة (ج).
(٤) -(لأنه إخلال بالواجب) في النسخة (ب، ج).
(٥) (عر) في النسخة (أ)، (عن) في (ب).

وثالثها: أن يندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه، فيندم على الظلم مثلًا لقبحه ولكونه ظلمًا.

فهذه أقوالهم في كيفية تعلّق الندم بما يتعلق به.

الوجه الثاني: مذهب من قال: إن الندم لا يكفي في تصور حقيقة التوبة وبيان معناها، بل لا بد من أمر آخر وهو العزم على ألا يعود إلى أمثاله في القبح، وهذا هو قول الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة فإنهم يجعلون العزم جزءً من ماهية التوبة وأصلًا من معقولها كما حكيناه عنهم من قبل.

الوجه الثالث: مذهب من قال: إن العزم لا بد من اعتباره مع الندم، لكن نقول: إن العزم ليس جزءً من مفهوم التوبة وإنما هو شرط فيها، فهذه أقاويل الناس في كيفية التوبة عن المعاصي.

والمختار عندنا تفصيل نشير إليه مشتمل على أمرين:

أحدهما: أن حقيقة التوبة ومعقولها هو الندم لا غير، من غير حاجة إلى أمر زائد عليه.

وثانيهما: أن متعلق الندم هو القبح ودفع ضرر العقاب والذم، فيكون نادمًا على القبيح لقبحه، ولكونه مؤديًا إلى العقاب والذم، وهذان الأمران اللذان اخترناهما قد قدمنا الدلالة عليهما، فلا فائدة في تكريرها.

فأما من اعتبر في الندم «أنه لا بد من أن يكون فاعلًا للقبيح لقبحه ولكونه عظيمًا مزجورًا عنه»، **فهو فاسد لأمرين:**

أما أولًا: فلأن القبح هو الذي يعم جميع القبائح ويشملها، فلهذا كان تعلّق الندم به أولى لتعلق ضرر العقاب به.

وأما ثانيًا: فليس يخلو مراده من ذلك إما أن يعني بكونه عظيمًا مزجورًا عنه هو أنه موصل إلى العقاب، فهذا صحيح، ولا ننكره ولا بد من تعلّق الندم به كما

حققناه، وإن عنىٰ به أنَّا لو قدّرنا قبحه من غير أن يكون عظيمًا ولا مزجورًا عنه فإنه لا يلزمه الندم عنه، فهذا خطأ، لأن القبح لا بد منه.

وأما من اعتبر فيه «أنه لا بد من تعلّق الندم بالقبح وبوجه القبح»، **فهو فاسد أيضًا**، لأن مراده من[1] ذلك لا يخلو[2] حاله إما أن يريد أنه لا يندم عليه لقبحه إلا وهو عالِم بوجه[3] قبحه، فهذا جيد، فإن القبح لا بد له من وجه يُقبح لأجله. وإن عنىٰ به أنَّا لو قدّرنا قبحًا حاصلًا من غير وجه يؤثر فيه، فإنه لا يلزمه الندم عليه، فهذا خطأ، لأن القبح كان في ذلك من غير حاجة إلىٰ زيادة.

وأما من اعتبر في الندم «أنه لا بد من اعتبار جنس القبيح مع القبح» **فهو فاسد أيضًا**، لأنه إن أراد بالجنس هو وجه القبح، فلا بد من اعتباره. وإن عنىٰ أنَّا لو قدّرنا انفصال القبح عن الجنس فإنه لا يلزم الندم عليه، فهذا باطل بما قررناه من قبل هذا.

فأما من اعتبر العزم في التوبة إما علىٰ أنه «حقيقة» في التوبة كما حكيناه عن الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة وإما علىٰ أنه «شرط فيها» كما حكيناه عن بعض المتكلمين، فقد أسلفنا الكلام عليهم في ماهية التوبة، فلا طائل في تكريره.

۞ البحث الثاني: في أنه هل تصح التوبة عن ذنب دون ذنب:

فنقول: ذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة إلىٰ من علم في شيء أنه قبيح أو اعتقد قبحه ثم ندم عليه لأجل قبحه، فإنه يجب عليه أن يندم علىٰ كل[4] ما سواه[5] في كونه قبيحًا، فإذا ندم علىٰ الزنا والظلم لأنهما قبيحان، فيجب أن يندم علىٰ كل ما سواهما في القبح، وبنوا علىٰ صحة هذا المذهب أنه لا تصح التوبة عن ذنب دون ذنب مساوٍ له في القبح، فلو ندم علىٰ قبيح لأجل قبحه، ثم أصّر علىٰ قبيح مساوٍ له في كونه قبيحًا، لم يكن ندمه صحيحًا، ولا كانت توبته مقبولة.

---

(١) -(من) في النسخة (ج).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٣) (بوجوه) في النسخة (ب).
(٤) +(شيء) في النسخة (ب).
(٥) (ساواه) في النسخة (ج).

وزعموا: أن من اعتقد في قبيح أنه حَسن، ثم ندم على القبائح مع إصراره على هذا القبيح الذي اعتقده حَسنًا، فإن توبته تكون صحيحه، لما كان معتقدًا لحُسنه، **وقالوا**: إن توبة الخارجي صحيحة عن[1] الزنا وشرب الخمر مع إصراره على الخارجية من مذهبه وهي إكفار الناس واعتقاد حل قتلهم لما كان عنده أن ذلك حَسن، وإلى هذا المذهب ذهب طائفة من أكابر أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كأمير المؤمنين وعلى بن موسى الرضا[2][3]،

(١) (غير) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الرضى) في النسخة (أ).

(٣) **عليّ الرِّضى** (١٥٣ - ٢٠٣هـ = ٧٧٠ - ٨١٨ م): علي بن موسى بن جعفر بن مُحَمَّد بن علي بن الحسين بْن علي بْن أَبي طالب القرشي الهاشمي، أَبُو الحسن الرضى، أمه أم ولد نوبية أمها سكينة تكنى أم البنين ولد بمدينة النبي ﷺ سنة ثمان وأربعين ومائة وتوفي بطوس في سناباذ وهو ابن تسع وأربعين سنة وستة أشهر سنة ثلاث ومائتين لتسع بقين من شهر رمضان وخلّف من الولد محمداً والحسين وجعفرًا وإبراهيم والحسن وعائشة وروى عن أبيه وعن عبيد الله بن أطأة وهو ثامن الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، ومن أجلاء السادة أهل البيت وفضلائهم كان سيد بني هاشم في زمانه وكان المأمون يخضع له ويتغالى فيه حتى أنه جعله ولي عهده من بعده وكتب إلى الآفاق بذلك فثار بنو العباس لذلك وتألموا وكان المأمون قد زوجه ابنته أم حبيب. الوافي بالوفيات. (٢٢/ ١٥٥)، وسير أعلام النبلاء : (٩/ ٣٨٨)، (١٣/ ١٢١)، الأعلام (٥/ ٢٦)، ابن الأثير (٦/ ١١٩)، ومنهاج السنة (٢/ ١٢٥ و١٢٦)، واليعقوبي (٣: ١٨٠)، ونزهة الجليس ومنية الأديب الانيس، العباس بن علي الموسوي، طبع في مصر ١٢٩٣هـ، (٢/ ٦٥). تحرير تقريب التهذيب، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، الشيخ شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، (٣/ ٥٥)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢١/ ١٤٨)، وتاريخ أبي زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبي زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب، رواية: أبي الميمون بن راشد، دراسة وتحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني (أصل الكتاب رسالة ماجستير بكلية الآداب، بغداد)، الناشر: مجمع اللغة العربية ، دمشق، (٣٤٩)، وتاريخ الطبري (٨/ ٥٥٤، ٥٦٨)، والسابق واللاحق في تباعد ما بين وفاة راويين عن شيخ واحد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، المحقق: محمد بن مطر الزهراني، الناشر: دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، (٨٥)، وأنساب القرشيين (١١٠، ١١١)، والكامل في التاريخ (٦/ ١٩٧، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٤٧، ٣٥١)، وابن خلكان (٣/ ٢٦٩ - ٢٧١)، وميزان الاعتدال (٣/ الترجمة ٥٩٥٢)، وتهذيب التهذيب (٧/ ٣٨٧ - ٣٨٩)، والتقريب (٢/ ٤٤).

والقاسم بن[1] إبراهيم[2]، وجماعة من التابعين كالحسن البصري[3] وواصل بن[4]

---

(١) (ابن) في النسخة (ب).

(٢) **الرسيّ** [١٦٩ - ٢٤٦هـ/ ٧٨٥ - ٨٦٠ م] القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الحسني العلوي، أبو محمد، المعروف بالرسي: فقيه، شاعر، من أئمة الزيدية. كان يسكن جبال قدس من أطراف المدينة. وبعد وفاة أخيه محمد (سنة ١٩٩هـ) تولىٰ قيادة أتباعه. مات في الرس، وهو جبل أسود بالقرب من ذي الحليفة علىٰ ستة أميال من المدينة. قال في «تاريخ التراث العربي»: أسس اتجاهًا زيديًا ينسب إليه هو «القاسمية»، وما يزال هذا الاتجاه موجودًا إلىٰ الآن. كان يرىٰ رأي المعتزلة في قضية الألوهية وكان مخالفًا لرأي المرجئة. من مصنفاته: «الناسخ والمنسوخ مخطوط»، و«تفسير القرآن مخطوط». معجم المفسرين (١/ ٤٣٠)، تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ترجمة ترجمة محمود فهمي حجازي، القاهرة ١٩٧١م، (٢/ ٢٩٤)، ومقاتل الطالبيين ٥٥٣، وأعيان الشيعة (٤٢/ ٢٣١) وتراجم الرجال ٢٩، وتاريخ اليمن، الواسعي، مصر ١٣٤٦هـ، ص١٨، ومعجم الشعراء، أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، الناشر: مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص٢١٧، والأعلام (٦/ ٥)، ومعجم المؤلفين (٨/ ٩١)، وإتحاف المسترشدين ٤١ وفيه أن دعوته الأولىٰ سنة ١٩٩هـ كانت بمصر، وبويع بيعة ثانية في الكوفة سنة ٢٢٠هـ.

(٣) **الحسن البَصْري** (٢١ - ١١٠هـ = ٦٤٢ - ٧٢٨ م) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، من سادات التابعين وكبرائهم، كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمنه، اشتهر بتقواه وأثر تأثيرًا عميقًا علىٰ الفكر الإسلامي وحركة التصوف. ولد بالمدينة ورأىٰ بعض الصحابة وسمع من بعضهم، ثم سكن البصرة وولي قضاءها لعمر بن عبد العزيز. ولد بالمدينة، وشبَّ في كنف علي بن أبي طالب، واستكتبه الربيع ابن زياد والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة. وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل علىٰ الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. وكان أبوه من أهل ميسان، مولىٰ لبعض الأنصار. قال الغزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس كلامًا بكلام الأنبياء، وأقربهم هديا من الصحابة. وكان غاية في الفصاحة، تتصبب الحكمة من فيه. وله مع الحجاج ابن يوسف مواقف، وقد سلم من أذاه. الأعلام (٢/ ٢٢٦)، معجم المفسرين (١/ ١٤٨)، وذيل المذيل (٩٣)، وأمالي المرتضىٰ (١/ ١٠٦)، والأزهرية (٣/ ٧٢٥)، الحسن البصري للدكتور إحسان عباس. وطبقات المفسرين للداودي (١/ ١٤٧) وحلية الأولياء (٢/ ١٣١)، وميزان الاعتدال (١/ ٥٢٧)، وغاية النهاية (١/ ١٣٥)، وتذكرة الحفاظ (٧١)، وابن خلكان (٢/ ٦٩)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٢٦٣)، وطبقات ابن سعد (٧/ ١٥٦)، وذيل المذيل (٩٣)، والنثر الفني لزكي مبارك (١/ ٦١)، والمحبر (٢٣٥)، وطبقات الفقهاء (٦٨)، والمعارف (٢٢٥)، والمعتزلة لابن المرتضىٰ (١٨)، وتاريخ التراث العربي (١/ ١٨٧)، و(٢/ ٣٥١)، وهدية العارفين (١/ ٢٦٥)، وذكر أخبار أصبهان (١/ ٢٠٤)، والوافي (١٢/ ٣٠٦)، وشذرات الذهب (١/ ١٣١)، وخلاصة تهذيب الكمال (٧٧)، وروضات الجنات (٢٠٧).

(٤) (ابن) في النسخة (ب).

عطاء[١]، وجماعة من تابعي التابعين نحو جعفر بن بشر[٢]، وبشر بن المعتمر[٣] وغيرهم من المتكلمين.

وذهب **الشيخ أبو عليّ** وطوائف من المتكلمين إلىٰ أنه تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار علىٰ ذنب آخر مخالف له في الجنس، فعلىٰ هذا يجوز أن يندم علىٰ شرب الخمر ويتوب عنه مع إصراره علىٰ الزنا وظلم الخلق، فأما إذا ندم علىٰ جنس من القبيح ثم أصّر علىٰ شيء من ذلك الجنس كأن يندم علىٰ شرب الكثير من الخمر، ثم يُصر علىٰ شرب قليل منه، فإن هذه التوبة لا تصح عنده.

والمختار عندنا: أنه تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار علىٰ ذنب آخر سواء كان ذلك الذنب الذي تاب عنه مشاركًا الذي أصر عليه في جنسه أو لم يكن مشاركًا له، فعلىٰ هذا تصح التوبة عن الزنا دون شرب الخمر، وتصح التوبة عن شرب كثير الخمر دون قليله[٤]، وتصح التوبة عن السرقة وسائر الفواحش مع الإصرار علىٰ البغي وظلم الخلق، وهكذا القول في سائر الكبائر، فإنه تصح التوبة عن بعضها دون بعض.

---

(١) **واصِل بن عَطَاء** (٨٠ - ١٣١هـ = ٧٠٠ - ٧٤٨م) واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم: رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمىٰ الواصلية كان يجلس إلىٰ الحسن البصري، فلما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر، وقال أهل السنة بإيمانهم وإن فسقوا بالكبائر. خرج واصل بن عطاء عن الفريقين، وقال: إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ينزل بين منزلتين، فطرده الحسن عن مجلسه، فاعتزل مجلسه-أي: مجلس الحسن-وجلس إليه عمرو بن عبيد، فقيل لهما وأتباعهما المعتزلة، وهو الّذي نشر مذهب الاعتزال في الآفاق: بعث من أصحابه عبد الله بن الحارث إلىٰ المغرب، وحفص بن سالم إلىٰ خراسان، والقاسم إلىٰ اليمن، وأيوب إلىٰ الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلىٰ الكوفة، وعثمان الطويل إلىٰ أرمينية. الأعلام (٨/ ١٠٨)، قلادة النحر (٢/ ١٠٣)، وفيات الأعيان (٦/ ٧)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤)، وتاريخ الإسلام (٨/ ٥٥٨)، ومرآة الجنان (١/ ٢٧٤)، وشذرات الذهب (٢/ ١٣٦).

(٢) (ميشر) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (المعتم) في النسخة (ب، ج).

(٤) (قيله) في النسخة (ب).

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ ما قلناه مسالك:

المسلك الأول: برهاني:

وحاصله: أنَّا نقول: حقيقة التوبة هي الندم علىٰ القبيح لقبحه من غير أمر زائد علىٰ ذلك كما حققناه من قبل، ولا شُبهة في أن الواحد منَّا يصح أن يكون نادمًا علىٰ بعض هذه المعاصي دون بعض، إذ لا تعلّق لندم[1] أحدنا علىٰ شيء منها دون شيء، وإذا كان الأمر كما قلناه، صح أن يكون نادمًا علىٰ فعل القبيح دون قبيح، وهذا هو مطلوبنا.

وإنما قلنا: «إن التوبة هي الندم» فلما مر بيانه.

وإنما قلنا: «إنه لا تعلّق للندم علىٰ شيء منها علىٰ غيره»، فهذا ظاهر، فإنا نعلم بالضرورة صحة أن يندم أحدنا علىٰ شرب الخمر ولا يندم علىٰ ظلم الخلق لما له فيه من النفع وكثرة الأموال، ويصح أن يكون[2] نادمًا علىٰ الزنا ولا يندم علىٰ البغي لما فيه من القهر وتشفي الغيظ، وهكذا القول في سائر الكبائر، فإنه لا يمتنع مع استوائها في القبح أن يكون الداعي إلىٰ فعل شيء منها غير الداعي إلىٰ الآخر، والصارف عن أحدها غير[3] الصارف عن الآخر، فلهذا صح أن يكون أحدنا نادمًا علىٰ شيء منها دون شيء.

ويؤيد ما ذكرنا[4] ويوضحه: أنه يصح أن يمتنع عن شرب الخمر ويندم عليه لما فيه من فساد العقل، ولا يندم علىٰ الزنا لما فيه من الشهوة واللذة، وعكسه أيضًا، فإنه لا يمتنع أن يكون نادمًا علىٰ الزنا لما فيه من إضاعة النسل وإذهاب ماء الوجه، ويصر علىٰ شرب الخمر، لما فيه من الطرب والنشوة[5]، وهكذا القول في سائر الكبائر، فإن القول فيها كما حققناه.

---

(١) (الندم) في النسخة (ب).
(٢) (يلوں) في النسخة (ب).
(٣) (عں) في النسخة (ب).
(٤) (ذكرناه) في النسخة (ج).
(٥) (والنشو) في النسخة (أ، ب)، (والنسر) في (ج).

والعجب من قاضي القضاة! حيث أنكر أن يكون أحدنا نادمًا علىٰ معصية[١] دون معصيــة وقد ذكــر أن من ندم علىٰ قبيح لقبحه، ولـم ينـدم علىٰ الإخلال بالواجب، فإن هذه التوبة صحيحة مع أنه قد ندم علىٰ قبيح دون قبيح، فإن الإخلال بالواجب هــو قبيح لا محالــة، وهذا بعينه ترك لمذهبه ورجوع إلىٰ القــول بأنه لا يمتنع الندم علىٰ قبيح دون قبيح.

نعم لو ندم علىٰ شـرب الخمر لأنه يضر جســمه، وعن الزنا لأنه[٢] يُذهب قوته لم تكن توبته صحيحة لما لم يكن نادمًا عليه لقبحه، بخلاف ما لو ندم علىٰ قبيح لقبحه، ولم يندم علىٰ قبيح أخر لغرض من الأغراض، فإن هذه التوبة صحيحة كما قررناه.

المسلك الثاني: إلزامي:

وتقريره: هو أن القول بأنه لا تصح التوبة عن ذنب دون ذنب يؤدي إلىٰ المحال، وما كان مؤديًا إلىٰ المحال فهو محال، فالقول به يكون محالًا أيضًا.

وإنما قلنا: «إن القول به لا تصح التوبة عن ذنب دون ذنب يؤدي إلىٰ المحال»، فلأنَّــا لــو قدّرنا أن اليهودي تاب عــن اليهودية وندم عليها ثــم أجبر[٣] علىٰ غصب دانق أو علىٰ ظلم خردلة، لكان يلزمكم علىٰ هذا المذهب لا تصح توبته، وأن يبقىٰ عقابه عقاب اليهودية، وهذا معلوم الفساد والبطلان.

لا يقال: أما أحكام اليهودية فلا نجريها عليه لأجل النطق بكلمتي الشهادة، وأما عقاب اليهودية فهو باق علىٰ ما كان عليه من قبل لأنه مُصّر علىٰ القبيح.

لأنَّــا نقول: هذا فاســد، فإنَّا كما[٤] نعلم بالضرورة من دين صاحب الشـريعة أن أحــكام اليهوديــة غير باقيــة عليه، فنعلم أيضًــا من دينه أن عقابه لا يســاوي عقابهم أصلًا فبطل ما توهموه.

---

(١) (معصيته) في النسخة (ب).

(٢) +(لا) في النسخة (ب).

(٣) (احر) في النسخة (ب)، ([redacted])(ج).

(٤) -(كما) في النسخة (ب، ج).

المسلك الثالث: هو أن الإجماع منعقد علىٰ صحة التوبة عن معصية دون معصية، وإذا كان الإجماع دالًا علىٰ ما قلناه وجب القطع به، لأن الإجماع عندنا من المسالك القطعية المعتمدة، فهو إذا كان دالًا علىٰ ما قلناه وجب القضاء به، والقطع علىٰ ما تناوله.

لا يقال: كيف ينعقد الإجماع علىٰ ما قلتم وقد اشتهر فيه الخلاف عن[1] أمير المؤمنين وأولاده كعلي بن موسىٰ الرضا[2]، والقاسم بن[3] إبراهيم، وجماعة من التابعين كالحسن البصري وواصل بن عطاء وغيرهم من جملة العلماء.

لأنَّا نقول: إن مرادهم من ذلك وغرضهم هو بلوغ أقصىٰ مراتب التوبة والمبالغة في عِظم حالها وشأنها، وليس غرضهم بما ذكروا ذِكر ما يجري في سقوط العقوبة عن الإنسان ويكون مُخلَّصًا عن عهدتها، ولهذا روىٰ عن أمير المؤمنين أنه قال: «إن الاستغفار هو درجة العليين، وهو اسم واقع علىٰ سبعة معان قد ذكرناها من قبل، وذكر من جملتها إنك تعمد إلىٰ اللحم الذي نبت علىٰ السُحت، فتذيبه بالأحزان، حتىٰ يلتصق الجلد علىٰ العظم، وينشأ بينهما لحم جديد»[4]، وقد اتفقنا علىٰ أن مثل هذه[5] الحالة لا تجب ولا تدخل تحت التكليف، وقد روىٰ عن بعض السلف في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]، أنه قال: التوبة النصوح ألا يعود بعدها إلىٰ ذنب أصلًا، ولم يريدوا أنه لو[6] عاد إلىٰ معصية لم تكن التوبة الأولىٰ صحيحة.

---

(١) (وعن) في النسخة (ب). (٢) (الرضىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (ابن) في النسخة (ب).

(٤) شرح نهج البلاغة، ابن أبي حديد (٢٠/ ٥٦)، الكافي، الكليني (٥/ ٣٦٠)، الكشكول، محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الهمذاني، بهاء الدين، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، (٢/ ١٥٠)، التذكرة الحمدونية، محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، (١/ ٩٠).

(٥) -(هذه) في النسخة (أ، ب). (٦) (اذا) في النسخة (ج)، -(لو) في (ب).

وروىٰ عن بعض السلف أنه قال: «دعوت الله أن يرزقني توبة نصوحًا ثلاثين سنة فما قضيت حاجتي»، فعرفت بما حققناه أنه ليس غرضهم ما يخلّص عن العقوبة، ولكن الغرض بلوغ الغاية القصوىٰ في تحقيق التوبة وتمحيصها عن كل ما يشوبها.

فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا وأوردناه في هذه المسالك أنه يجوز التوبة عن معصية دون معصية.

واحتج الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وأصحابهما بما نذكره[1] الآن:

وحاصل ما قالوه: هو أنَّا نعلم بالضرورة أن كل ما ثبت للشيء ثبت لمثله بالضرورة، فإذا كان الواحد منَّا إنما يكون تاركًا للقبيح لقبحه لا غير، فيجب أن يكون تاركًا لجميع ما ساواه في كونه قبيحًا، ولا شُبهة في كون الندم في معنىٰ الترك، ألا ترىٰ أن من ترك الحلوىٰ لأنها تضره من أجل حلاوتها، فيجب عليه أن يترك جميع ما يساويها في الحلاوة، وهكذا من ترك أكل القثاء لأنه يضره لبرودته، فيجب أن يترك جميع ما يساويه في البرودة، وإذا كان الأمر كما قلناه: فيجب فيمن ندم علىٰ القبيح لقبحه أن يكون نادمًا علىٰ كل ما ساواه في كونه قبيحًا، فلو أصّر علىٰ قبيح آخر لم تكن توبته صحيحة.

فهذه غاية ما عوّل عليه في نصرة هذه القاعدة.

والجواب عما ذكروه من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلا ننكر أن كل ما يثبت للشيء يثبت لمثله لا محالة، ولكنا نقول: إنهما وإن استويا في كونهما قبيحين، لكن الدواعي إلىٰ أحدهما قد لا تدعوا إلىٰ[2] الآخر، والصوارف عن أحدهما قد لا تصرف عن الآخر، فكم من شخص لا يزني أصلًا وهو يسرق طول عمره، وكم من شخص لا يسرق أصلًا وهو منهمك في

---

(١) (ذكره) في النسخة (ج).

(٢) (للىٰ) في النسخة (أ، ب).

الوقوع في الزنا، فكيف يقال[١]: إنه إذا ترك الزنا لقبحه وجب أن يترك جميع ما يساويه في القبح، وقد علمنا بالضرورة اختلاف هذه القبائح في الأغراض والدواعي والصوارف، وأن ما[٢] يدعو إلىٰ أحدهما ليس داعيًا إلىٰ الآخر، وأن ما[٣] يصرف عن أحدهما ليس صارفًا عن الآخر.

وأما ثانيًا: فما تعنون بقولكم: إن هذه القبائح مستوية؟

فإن أردتم أنها متساوية من كل وجه.

فهذا خطأ، فإنَّا نعلم بالضرورة أنها في أنفسها مختلفة الحقائق والماهيات، متباينة الصور والهيئات[٤]، فإن الزنا يخالف السرقة، والزنا يخالف القتل.

وإن أردتم أنها متساوية في القبح وهو جامع لها، وهي مختلفة في أغراض أُخر.

قلنا: فلم لا يجوز أن تختلف الدواعي والصوارف بالإضافة إلىٰ تلك الأغراض الأُخر، وإذا[٥] كان الأمر هكذا لم يلزم من الندم علىٰ معصية؛ الندم علىٰ معصية أخرىٰ تخالفها في ذلك الغرض.

وأما ثالثًا[٦]: فإن ما ذكروه مُعَارض بالفعل، فإن من فعل فعلًا لغرض من الأغراض فإنه لا يلزمه أن يفعل ما يساويه في ذلك الغرض، ولهذا فإن من تصدق بصدقه علىٰ مسلم أو أعطاه درهمًا، فإنه لا يلزمه التصدق بجميع أمواله علىٰ المسلمين، فهكذا نقول: من ندم علىٰ معصية لا يكون ندمه صحيحًا عليها إلا إذا كان نادمًا علىٰ كل معصية، بل يصح ندمه علىٰ معصية وإن أصّر علىٰ معصية أخرىٰ.

لا يقال: هذه المعارضة غير لازمة لأمرين:

أما أولًا: فلأن الفعل مخالف للترك، فإن الفعل يلحق به المشقة بخلاف الترك،

---

(١) (يقا) في النسخة (ب).
(٢) (وانما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وانما) في النسخة (ب، ج).
(٤) (والهياب) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (وان) في النسخة (ب، ج).
(٦) (ثانيا) في النسخة (ج).

فلهـذا جـاز أن يفعل فعلًا ولا يفعل ما يسـاويه، لأنه يشـق عليه فعلـه، وهذا جواب أبي هاشم في الفرق بين الفعل والترك.

وأمـا ثانيًا: فالحكم معلوم ولا نعلم علته، **وزعمـوا** أن هذا الحكم من الأحكام التي لا سبيل إلىٰ تعليلها، وهذا جواب أصحابه في الفرق بين الفعل والترك.

لأنَّـا نقـول: هذا كله فاسـد، بل نعلـم بالضرورة أن كل مـا يثبت للشـيء فإنه ثابت لمثلـه لا محالـة، فعلًا كان أو تركًا، وهذا حكم معلوم بالضرورة لكل مثلين، فإن حكم أحدهما يكون مساويًا لحكم الآخر[1]، ولكنا لا نسلم المثلية بالإضافة إلىٰ ما نحن فيه.

وبيانـه: أن مـن تـرك أكل الحلوىٰ لأجـل حلاوتها، فإنـه لا يلزمه أن يترك سـائر الحـلاوات، لأنها ربما كانت أقل منها مضـرة، أو لعل المضرة بنفس الحلوىٰ بعينها دون غيرها من الحلاوات، وهكذا القول: في برودة القثاء، فإنه لا يمتنع أن يختص[2] بنـوع مضرة لا يوجد في غيره من الأشـياء البـاردة، وإذا كان الأمر في هذه الأمور كما قررنـاه، فإنـه لا يمتنع إذا ترك الزنـا لقبحه أن يترك جميع ما سـواه في القبح، لأنه لم يثبت لنا أنه تركه لأجل قبحه فقط، بل لعله إنما تركه للقبح مع كونه يضيع النسـل أو يذهـب ببهاء الوجه أو لغير ذلك من الصوارف التي لا توجد في غيره، وهكذا نقول: مـن أعطىٰ فقيرًا درهمًا فإنـه لا يلزم أن يُعطي كل فقير لأنه لم يثبت لنا أنه إنما أعطاه لأجـل الفقـر فقـط، بل لعله أعطـاه لكونه قريبًا لـه أو موافقًا له علـىٰ مذهبه، أو لأن الدرهم الواحد لا ينقص ماله أو لغير ذلك من البواعث.

نعم إنما كان يلزم ما ذكروه لو أعطاه[3] من أجل الفقر فقط من دون اعتبار غرض آخر، أو إنما ترك الزنا لقبحه من غير اعتبار غرض آخر فإنه يلزم إعطاء جميع الفقراء، ويلزم أن يكف عن جميع القبائح لا محالة، إذ ما ثبت للشيء، ثبت لمثله بالضرورة، فأما إذا كنا نُقدّر أغراضًا أُخر في الأفعال والتروك فحينئذ لا يلزم ما قالوه.

---

(١) (اخر) في النسخة (ب).

(٢) (يحيصر) في النسخة (ب).

(٣) (اعطا) في النسخة (ب، ج).

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن هذه القبائح غير مستوية في الدواعي والصوارف، فلهذا لم يكن الامتناع من بعضها موجبًا للامتناع عن الآخر، فأما ما ذكروه من الفرق بين الفعل والترك ففاسد لا وجه له ولا تعويل عليه، وإنما التعويل علىٰ ما ذكرناه من أن ما يثبت للشيء يثبت لمثله لا محالة، ولكنا نمنع من تماثلهما من كل الوجوه، ولهذا ثبت لأحدهما ما لا يثبت للآخر في الفعل والكف علىٰ هذا التقرير الذي ذكرناه.

فهذا ما أردنا ذكره في صحة توبة أحدنا عن معصية دون معصية، وعن ذنب دون ذنب، وأن يكون مُعاقَبًا علىٰ ما لم يندم عليه دون ما ندم عنه، وبالله التوفيق.

۞ البحث الثالث: في كيفية خروج التائب عن المعاصي والذنوب:

اعلم أن المعاصي التي تكون بين الله وبين العبد نحو الشرك وسائر المعاصي الكفرية، والمعاصي التي تكون بين العبد وسائر الخلق كالقتل والظلم وسائر المعاصي كلها مستوية في صحة الندم عليها والتوبة عنها، ولا يختص الندم والتوبة شيئًا فيها دون شيء، بل الكل مستوٍ في[1] صحة إسقاطها بالتوبة والندم، وإذا كان الأمر كما حققناه لم يصح فيما يحكىٰ عن ابن عباس والحسن البصري من أنه لا تصح التوبة لمن قتل مؤمنًا متعمدًا أصلًا، ولا تقبل توبته عن ذلك، وقد ظهر فساد هذا المذهب بوجهين:

أحدهما: أن الإجماع منعقد علىٰ قبول التوبة من كل معصية، وهذا المذهب يناقض هذا الإجماع، فيجب أن يكون باطلًا.

وإنما قلنا: «إن الإجماع منعقد علىٰ قبول التوبة من كل ذنب»، فلأنَّا نعلم من حال الصدر الأول اتفاقهم علىٰ ذلك وإنكار القول بخلافه.

وثانيهما: فلأن الشرك أعظم حالًا وأكثر خطأً من قتل المؤمن، لأن الشرك كفر، وقتل المؤمن غاية حالة أن يكون فسقًا[2]، فإذا كانت التوبة ماحية للكفر والشرك،

(١) (مستوفي) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ في الهامش (قد تقدم له خلاف هذا وأنه يجوز في الفسق ما يكون كفر) في النسخة (ج).

فيجب أن تكون ماحية لذنب الفسق أولىٰ وأحق، ولهذا فإن عمرو بن عبيد لما بلغه هذه المقالة عن الحسن البصري دس إليه من يناظره سرًا:

فقال له السائل: ليس يخلو[١] حال القاتل إما أن يكون كافرًا أو منافقًا أو فاسقًا[٢]، **فإن كان كافرًا:** فقد قال الله تعالىٰ: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، **وإن كان منافقًا**، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، ثم قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [البقرة: ١٦٠]وإن **كان فاسقًا:** فقد قال الله تعالىٰ في حديث الإفك: ﴿أولئك عند الله هم الفاسقون﴾، ثم قال [بعدها][٣]: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [البقرة: ١٦٠].

فقال الحسن للسائل: من لقنك هذا؟

فقال: عمرو بن عبيد[٤].

فقال: وما أدراك يا عمرو، ورجع عن[٥] هذا المذهب.

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب). (٢) (فسقًا) في النسخة (ب).

(٣) -(بعدها) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) عَمْرو بن عُبَيْد (٨٠ - ١٤٤هـ = ٦٩٩ - ٧٦١م) عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبو عثمان البصري: شيخ المعتزلة في عصره، ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين. كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجًا ثم شرطيا للحجاج في البصرة. فكان الناس إذا رأوا عمرًا مع أبيه.. قالوا: هذا خير الناس ابن شر الناس، فيقول أبوه: صدقتم، هذا إبراهيم بن آزر. وقيل لأبيه: ابنك يختلف إلىٰ الحسن البصري، ولعله أن يكون منه خير، قال: وأي خير يكون من ابني وأمه أصبتها من غلول وأنا أبوه؟ ! وكان عمرو بن عبيد يجالس الحسن كثيرًا، فلما أحدث ما أحدث من نفي القدر وغيره .. قال له الحسن: اعتزل مجلسنا، فاعتزله هو وواصل بن عطاء؛ فسموا المعتزلة، ونقل عنه العلماء في إنكار القدر ما يقتضي الكفرواشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره. وفيه قال المنصور: كلكم طالب صيد، غير عمرو بن عبيد . له رسائل وخطب وكتب، منها التفسير و الرد علىٰ القدرية . توفي بمران (بقرب مكة) ورثاه المنصور، ولم يسمع بخليفة رثىٰ من دونه، سواه. وفي العلماء من يراه مبتدعا، قال يحيىٰ بن معين: كان من الدهرية الذين يقولون إنما الناس مثل الزرع. الأعلام (٥/ ٨١)، قلادة النحر (٢/ ١٥٦)، طبقات ابن سعد (٩/ ٢٧٢)، والمعارف (ص ٤٨٢)، والجرح والتعديل (٦/ ٢٤٦)، ووفيات الأعيان (٣/ ٤٦٠)، و تهذيب الكمال (٢٢/ ١٢٣)، و سير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٤)، وتاريخ الإسلام (٩/ ٢٣٨)، ومرآة الجنان (١/ ٢٩٥)، وشذرات الذهب (٢/ ١٩٦).

(٥) (غير) في النسخة (ب).

وأما ابن عباس فلم يرد عنه الرجوع عن مذهبه في هذا، وهو فاسد لما قررناه[١].

المرتبة الأولى: في كيفية الخلاص عن الذنوب التي بينه وبين الخلق:

واعلم أنها لا تخلو إما أن تكون[٢] في النفس، أو في الدين، أو في العرض، أو في الحرمة، أو في المال، فهذه أمور تتعلق بجانب المخلوقين، وهي أقسام خمسة:

القسم الأول منها: ما يتعلق بالنفس: وهذا نحو القتل عمدًا، فإن الواجب في مثل هذا هو تسليم نفسه إلىٰ أولياء المقتول، وهكذا القول في الجناية علىٰ الأطراف فيما يكون الواجب فيه القصاص، فإن عفوا عن القصاص؛ فالدّية واجبة عليه، يُسلمها إلىٰ أوليائه، فإن تاب إلىٰ الله عن فسق القتل ولم يُسلّم نفسه إلىٰ الأولياء كانت توبته مقبولة، وكان كمن تاب عن ذنب دون ذنب، ومعصية دون معصية.

القسم الثاني: ما يتعلق بالدين: وهذا نحو الإكفار، ونسبته إلىٰ الكفر والإلحاد والزندقة والفسق، فإن الواجب عليه في مثل هذا؛ التوبة إلىٰ الله تعالىٰ فيما نسبه إليه،

---

(١) **يجب أن نشير هنا إلىٰ أن الإمام يحيىٰ ربما لم يصل إليه الموقف الذي قال فيه ابن عباس مقالته هذه، ولهذا لا ينبغي أن نحكم علىٰ ابن عباس بأنه قال بعدم توبة القاتل**، لأنه روي أن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سُئِلَ هل للقاتل توبة فقال: لا، وَسَأَلَ آخر فقال له توبة، فسئل ابن عباس عن ذلك فقال رأيت في عيني الأول إرادة القتل فمنعته وأما الثاني فقد جاء مستكنًا قد قتل فلم أقنطه.

ومن هذه الرواية يتضح أن ابن عباس لم يفتي بعدم توبة القاتل، وإنما وضع تأصيلاً للمفتي وقواعد للإفتاء يجب أن لا نغض الطرف عنها، والتي منها وجوب رؤية المفتي للسائل، فلو لم يكن ابن عباس رائيًا لحال السائل من الغضب الذي يجري في عروقه وكأنه يريد أن يأخذ رخصة للقتل، لكان قد أخذ جواب ابن عباس وذهب وقتل ثم تاب، لذا أراد ابن عباس منعه عن القتل. وقد روىٰ أبو بكر بن الخلال في «السُّنَّة» حديث رقم (١٢٣٨) - أخبرنا أبو بكر، قال: ثنا أبو عبد الله، قال: ثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان، عن أبي حصين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: «لا أعلم للقاتل توبة إلا أن يستغفر». ومما سبق يصبح نقد الإمام يحيىٰ لموقف ابن عباس لا محل له، لأنه لو وصل موقف ابن عباس إلىٰ الإمام يحيىٰ كاملاً لاتفق معه وأيده كما يتضح من منهجه. السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي، تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراية - الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، (٤/ ٩١)، قواعد الفقه، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الصدف ببلشرز - كراتشي، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧ - ١٩٨٦، ص٥٨١.

(٢) -(تكون) في النسخة (ب).

والاعتذار إليه، وإزالة ذلك عن قلبه بكل وجه يجد إليه سبيلا، فإن مثل هذا الخطر فيه عظيم إلا بدليل قاطع وبصيرة بيّنة.

القسم الثالث: ما يتعلق بالعِرض، وهذا نحو الغيبة له والسبّ والآذية، فالواجب في مثل هذا هو الاعتذار إليه إن كان قد بلغه، وإن لم يكن بلغه فلا حاجة إلىٰ الاعتذار عن ذلك، لأنه ربما أثار عداوة وشحناء في القلوب عظيمة، ولكن يستغفر الله تعالىٰ[1] ويندم علىٰ ذلك، ويستغفر لصاحبه ويدعو له.

القسم الرابع: ما يتعلق بالحُرمة: وهذا نحو الجناية[2] له في أهله وولده، والواجب في مثل هذا التوبة إلىٰ الله تعالىٰ[3] والاعتذار إليه إن كان قد علم ذلك أو بلغه، فإن لم يكن بلغه ولا علم ذلك فلا وجه للاعتذار إليه فيه، لأن ذلك يكون إثارة للأحقاد وتهيجًا[4] للعداوة، ولكن يستغفر الله تعالىٰ.

القسم الخامس: ما يتعلق بالمال من غصب وسرقة أو غير ذلك من أنواع الأخذ والواجب في مثل هذا هو الرد علىٰ صاحبه والاجتهاد في ذلك بكل ممكن يجد إليه سبيلا، لأن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول: {**علىٰ اليد ما أخذت حتىٰ ترد**}[5]، فإن لم يعلم صاحبه كان مردودًا إلىٰ ورثته[6]، فإن لم يكن له[7] ورثة، كان التصدق به هو الواجب، وصرفه في بيت مال المسلمين.

وجملة الأمر في ذلك أنه مهما أمكن من[8] إرضاء الخصوم والاعتذار إليهم فافعل،

---

(١) (يبعالىٰ) في النسخة (ج).
(٢) (الخيانة) في النسخة (ج).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (ج).
(٤) (ويهيىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٥) سنن أبي داود (٣٥٦١)، وأخرجه ابنُ ماجه (٢٤٠٠)، والترمذي (١٣١٢)، والنسائي في الكبرىٰ (٥٧٥١) من طريق سعيد بن أبي عروبة، بهذا الإسناد. وقال الترمذي: حديث حسن. وهو في مسند أحمد (٢٠٠٨٦)، المستدرك علىٰ الصحيحين (٢٣٣٧).
(٦) (يعلم صاحبه كان مردودًا إلىٰ ورثته) وضع الناسخ فوقها إشارة إلىٰ أنها محذوفة في النسخة (ج).
(٧) -(له) في النسخة (أ، ب).
(٨) (أمكنك) في النسخة (ج).

ومـا لـم يمكن من ذلك مع بذل الجهد والاجتهاد في إزالته والرجوع في مثله إلىٰ[(١)] الله تعالىٰ لترضىٰ عنه الخصوم، فإن في سعة كرمه وعِظم جوده ما هو أبلغ من ذلك.

المرتبة الثانية: في كيفية الخلاص عن الذنوب التي بين العبد وبين الله تعالى:

ثم هي علىٰ نوعين:

فالنوع الأول منها: ما يتعلق بفعل القبائح: نحو الزنا، وشرب المسكرات، وأكل الربـا وغير ذلك مـن أنواع الكبائـر والواجب في مثل هذا هو النـدم عليه وتلافي ما فرّط، وتصميم العزم علىٰ ألا يعود إلىٰ أمثاله في القبح.

النـوع الثاني: مـا يتعلق بالإخـلال بالواجبات: وهذا نحو تـرك الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك، والواجب عليه في مثل هذا هو الندم علىٰ تركه والعزم علىٰ ألا يخل بشيء منها في ما يستقبله من عمره، وتداركه بالقضاء في كل ما فات، فإذا فعل العبـد ما ذكرنا فيما بينـه وبين الله، وندم علىٰ ما فرّط، فقـد طّهر قلبه، وخَلُص عن درك المعاصـي، وأقبل علىٰ ما يعينه في المسـتقبل من فعل الواجبات، والكف عن المحظورات، وسقط عنه ما يحذره من أمر العقوبة في الآخرة.

وإذ قد فرغنـا عن ذكر كيفية خروج المُكلَف عن الذنوب وعن العقوبة، فلنذكر كيفية إسقاط التوبة[(٢)] للعقوبة[(٣)] بعون الله ولطفه.



(١) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٢) -(التوبة) في النسخة (ب، ج).
(٣) (العقوبة) في النسخة (ج).

الفصل الثالث
في كيفية إسقاط التوبة للعقوبة

اعلم أن التوبة إذا حصلت علىٰ تلك الشرائط التي قدمناها، فلا بد من أن تكون مُسقطة للعقاب، وقد قررنا هذا ودللنا عليه، فلا وجه لتكريره، لكن يبقىٰ النظر في أنها هل تكون مُسقطة للعقاب بنفسها؟ أو بالثواب المستحق عليها؟ وهل يعود الثواب الذي قد كان سقط بالمعصية أم لا؟ وهل تشترط الموافاة في التوبة أو لا تشترط؟ فهذه أمور لا بد من كشفها وبيانها، وطريق كشفها إنما يكون بأن نرسم علىٰ كل واحد من هذه الأمور مسألة، وجملتها ثلاث مسائل:

۞ المسألة الأولى: في بيان أن التوبة هل تكون مُسقطة للعقوبة بنفسها أو بثوابها المستحق عليها؟

فنقول: ذهب **أئمة الزيدية والمعتزلة** إلىٰ أن التوبة إنما تكون مُسقطة للعقاب بنفسها لا بالثواب المستحق عليها.

وحكىٰ **الخوارزمي عن أقوام من المتكلمين زعموا** أنها تسقط العقوبة بالثواب المستحق عليها.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ بطلان مذهبهم وجوه ثلاثة:

أولها: هو أن التوبة في الغائب نظير الاعتذار في الشاهد -كما قررنا من قبل- وقد ثبت أن الواحد منَّا متىٰ أساء إلىٰ غيره، ثم بالغ في الندم والاعتذار إليه، فإنه يقبح منه ذمه، والعلم بما ذكرناه ضروري، ويُعللون سقوط الذم بالتوبة والاعتذار، فلما دار سقوط الذم علىٰ الاعتذار وجودًا وعدمًا، وجب أن يكون هو العلة فيه، وأن يكون مؤثرًا في سقوطه، فهكذا نقول: في سقوط العقوبة من جهة الله تعالىٰ فإنها لما كانت متوقفة علىٰ التوبة وجودًا وعدمًا، وجب أن تكون هي المؤثرة فيه كما قلناه.

وثانيها: أنَّا نقول: لو كان المؤثر في سقوط العقاب هو «استحقاق الثواب بالتوبة» كما زعموا لوجب أن يسلك في ذلك طريقة الموازنة كما قلنا في حق الإحسان بعد الإساءة، والإساءة بعد الإحسان، فكان يلزم علىٰ هذا ألا يسقط عقابه بعد التوبة مطلقًا، بل يجب أن ينظر، فإن كان ثوابه أكثر كان مُسقطًا لعقابه، وإن كان ثوابه أقل كان مسقطًا من العقاب بقدره كما قررنا في اعتبار الموازنة وتقررها. فلما علمنا أن العقاب والذم يسقطان لأجل الاعتذار والتوبة فقط، دل علىٰ أنهما هما المسقطان لذلك بأنفسهما من غير واسطة غيرهما كما حققناه.

وثالثها: أن الندم بعد الإساءة والتوبة بعد المعصية يجريان مجرىٰ ألا يفعل القبيح بعد قوة الداعي إليه، ومتىٰ لم يفعله بعد قوة الداعي إليه لم يستحق ذمًا ولا عقابًا، فهكذا بعد الندم والتوبة فإنه لا يستحق عقابًا والجامع بينهما أن كل واحد من الندم والتوبة يخرجه عن أن يكون فاعلًا للقبيح، فلهذا لم يستحق معها ذمًا ولا عقابًا.

فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه أن إسقاط العقوبة والذم إنما يكونان بالتوبة والاعتذار من غير زيادة عليهما، وهذا هو مطلوبنا.

واحتج المنكرون لما ذكرناه بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: لو كانت التوبة مُسقطه للعقاب بنفسها للزم أن تكون مُسقطه له في الدار الآخرة، وعند الاحتضار، لأن ما كان موجبًا لنفسه[1] فإن[2] المؤثر لا يختلف حاله في إسقاط ما يُسقطه، فلما لم تكن العقوبة ساقطة بالتوبة ها هنا دل علىٰ أنها غير مُسقطه للعقاب أصلًا، وهذا هو مرادنا.

والجواب: أن هذا مُعارض بمثله، فإنَّا نقول: وهكذا لو أسقطت العقاب بالثواب المستحق عليها لوجب أن تكون مُسقطه له في الآخرة وعند الاحتضار.

---

(١) (بنفسه) في النسخة (ج).
(٢) +(كان) في النسخة (ب، ج).

فإن زعموا أن مثل هذه التوبة لا يستحق عليها ثواب لأجل الإلجاء.

قلنا: وهكذا نقول: فإن مثل هذه لا تكون مُسقطه للعقوبة لأجل الإلجاء من غير فرق بينهما، فبطل ما توهموه.

الشبهة الثانية: قالوا: لا[١] مضادة بين التوبة وبين العقوبة فإنه يصح الجمع بينهما، وإذا كان لا مضادة بينهما جاز اجتماعهما، بخلاف الثواب المستحق علىٰ التوبة، فإنه يضاد العقوبة كما قررتموه في الإحباط والتكفير، فلهذا وجب التساقط في ما بينهما، فلو لا أن التوبة يستحق عليها الثواب لما كانت مُسقطه للعقاب، وإذا كان الأمر كما قلناه وجب إضافة إسقاط العقوبة إلىٰ ما يستحق عليها من الثواب لما بينهما من المنافاة كما حققناه.

والجواب: أن النقيضين كالضدين في استحالة اجتماعهما، ولا شك أن التوبة والعقوبة وإن لم يكن بينهما تضاد فإن بينهما ما هو أكبر من التضاد وهو التناقض.

وبيانه: أن العقاب قبل التوبة يَحسُن فعله، وقد صار بعد التوبة لا يَحسُن فعله بضرورة العقل وكون الشيء موصوفًا بأن يَحسُن وألا يَحسُن متناقض، فلهذا قضينا باستحالة اجتماعهما لا محالة.

۞ المسألة الثانية: في بيان أنه هل يَحسُن عود ثواب التائب الذي كان يستحقه قبل المعصية أو لا يَحسُن عوده؟

فيه خلاف: فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة كالشيخ أبي عليّ وأبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من معتزلة البصريين إلىٰ أن ما سقط من الثواب لا يعود بعد سقوطه، وذهب الشيخ أبو القاسم وغيره من معتزلة بغداد[٢] إلىٰ أن ثوابه يعود.

---

(١) (ولا) في النسخة (ج).

(٢) (البغدادية) في النسخة (ج).

واعلم أن مقصود المسألة وفائدتها تحصل بأن نذكر كيفية تأثير التوبة فيما تؤثر فيه، ثم نذكر الدلالة علىٰ صحة ما يقوله، ثم نذكر بطلان ما يقوله البغداديون، فهذه مقامات ثلاثة بها تحصل ثمرة المسألة:

المقام الأول: في كيفية تأثيرها:

واعلم أنَّا قد ذكرنا القول في كيفية الموازنة، وبيَّنا المذاهب فيها، وذكرنا ما نختاره في ذلك، وشرحناه شرحًا شافيًا، فليطالعه المنتهي إلىٰ هذه المسألة.

وقد ذكرنا المختار عندنا ما يقوله الخوارزمي في الموازنة: وهو أن العبد إذا فعل طاعة، فإنه يستحق عليها مقدارًا معلومًا من الثواب، ثم لا تزال تلك الطاعة ثابتة مستمرة علىٰ التوليد علىٰ ممر الأوقات وتكررها، ثم إذا فعل العبد كبيرة بعدها، فإنها تُسقط ثواب الطاعة، ويكفها عن التوليد، فإذا أحدث التوبة عن تلك الكبيرة كان تأثيرها في أمرين:

أحدهما: في إسقاط ما زاد علىٰ ثواب تلك الطاعة التي كان فعلها، لأن بعض عقاب الكبيرة يقابل ثواب الطاعة علىٰ جهة الموازنة، فيتاسقطان، وبعضه يبقىٰ زائدًا علىٰ ثوابها فيستحق دائمًا، ثم يسقط بالتوبة.

وثانيهما: أن يكون تأثيرها في ممانعتها عن التوليد فيكون تأثير التوبة في هذين الأمرين كما قررناه، وهكذا[1] الكلام في جانب المعصية، فإن العبد إذا فعل معصية كبيرة فإنه يستحق عليها مقدارًا معلومًا من العقاب ثم لا تزال تلك المعصية تولّد علىٰ ممر الأوقات وتكررها، ثم إذا فعل العبد بعدها طاعة فإنها تُسقط عقاب تلك المعصية وتكفها عن التوليد في مقدارها ويبقىٰ الزائد من الطاعة مولّدًا علىٰ تكرار الأوقات، **ثم إذا ندم علىٰ تلك الطاعة كان ندمه هذا مؤثرًا في أمرين**:

أحدهما: في إسقاط ما زاد علىٰ عقاب تلك المعصية التي كان فعلها[2]، لأن

---

(١) (وهلذا) في النسخة (ب).
(٢) (فعلهما) في النسخة (أ، ب).

بعض ثواب الطاعة يقابل عقاب تلك المعصية علىٰ جهة الموازنة فيتساقطان، وبعضه يبقىٰ زائدًا علىٰ عقاب المعصية، فيستحق دائمًا ثم يسقط بالندم.

وثانيهما: أن يكون تأثيرها في زوال ممانعتها عن التوليد فتكون مولّدة في المستقبل كما ذكرناه في الندم علىٰ المعصية من غير فرق.

فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا أن الطاعة والمعصية يؤثران في استحقاق الثواب والعقاب في كل وقت من أوقات الاستقبال لا إلىٰ غاية، فإذا وجدت المعصية الكبيرة بعد الطاعة تقابل المستحقان من الثواب المستحق علىٰ الطاعة والعقاب المستحق علىٰ المعصية، فيتساقط المتساويان منهما ويبقىٰ الزائد من العقاب مُستحقًا علىٰ الدوام، وما تساقط من المستحقين فإنهما يتمانعان من التوليد في المستقبل، وتبقىٰ المعصية مؤثرة في العقاب الزائد علىٰ الثواب الساقط، فإذا طرأت[1] التوبة علىٰ المعصية أسقطت العقاب الزائد علىٰ الثواب الساقط وأزالت الممانعة عن الطاعة في المستقبل.

وإذا عرفت هذا في جانب الطاعة، فاعرفه في جانب المعصية كما قررناه من قبل، فهذا تقرير الكلام في المحابطة[2] والموازنة علىٰ الوجه الذي ذكره الخوارزمي.

المقام الثاني: في إقامة الدلالة على ما قلناه:

والمعتمد في ذلك مسلكان:

الأول منهما: هو ما حققناه: وهو أن التوبة تُسقط الزائد من العقوبة وتزيل الممانعة للطاعة لأن هذين الأمرين هما الثابتان للمعصية والتوبة تجعل العقوبة كأنها لم تكن، فتزيل كل أثر ثابت لها، وذلك الأثر هو الزائد من العقوبة والممانعة.

وإذا تقرر هذا فنقول: أما الثواب الساقط بما يقابله من العقاب المستحق علىٰ فعل الكبيرة فإنه لا يعود كما قاله شيوخ البصريين، لكن طاعاته السالفة قبل

---

(١) (طرت) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (المحاطبة) في النسخة (ب)، (المخابطه) في (ج).

المعصيـة إذا زال الممانع لها من العقاب بالتوبة فإنها تكون مولّدة للمدح والثواب في الأوقات المسـتقبلة، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل ما يقوله الشـيخ أبو القاسـم وأصحابـه من أن الثواب المسـتحق علىٰ الطاعـة يعود، لأنه لا وجـه لإعادته بعد سقوطه، وإنما تعود الطاعة فتكون مولّده في المستقبل لا محالة.

لا يقـال: فيلزم علىٰ هذا أن العبد إذا عصىٰ ثم أطاع، فإنه يتسـاقط المسـتحقان كما قلتم، فلو قدّرنا ندمه علىٰ هذه الطاعة، فهل تقولون: بأن المعصية الأولىٰ تعود فتكون متولّدة للعقاب في الأوقات المستقبلة كما قلتم في التوبة عن المعصية؟

لأنّـا نقول: هذا هو الـذي نريده ونذهب إليه، فإن حال الطاعة كحال المعصية فيما ذكرناه من غير فرق بينهما، ولهذا نجد التفرقة بين من عصىٰ وندم علىٰ معصيته، وبين من أطاع ثم عصىٰ وندم علىٰ هذه المعصية، فإن حال من سبقت معصيته طاعات كبيرة تخالف معصية من لم يسبقها طاعات فإن تلك الطاعات التي تكون سابقة للمعصية لا بد من مراعاتها واعتبارها وليس يكون اعتبارها إلا علىٰ التقرير الذي ذكرناه.

ويؤيـد مـا ذكرنـاه أن حال من فسـق بمخالفـة أميـر المؤمنين والخـروج عليه بالمحاربـة ثم تاب بعد تقدم الطاعات الكبيرة منه ليس كحال من لم يسـبق فسـقه طاعات كبيرة، فإن حال طلحة[1]....................................

(١) **طَلْحَة الجُود** (٢٨ ق هـ - ٣٦هـ = ٥٩٦ - ٦٥٦م): طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشـي المدني، أبو محمد: صحابي، شـجاع، من الأجواد. وهو أحد العشـرة المبشَّـرين، وأحد الستة أصحاب الشورىٰ، وأحد الثمانية السـابقين إلىٰ الإسـلام. قال ابن عسـاكر: كان من دهاة قريش ومن علمائهم. وكان يقال له ولأبي بكر (القرينان) وذلك لأن نوفل بن حارث - وكان أشد قريش - رأىٰ طلحة، وقد أسلم، خارجًا مع أبي بكر من عند النبي ﷺ فأمسكهما وشدّهما في حبل. ويقال له (طلحة الجود) و(طلحة الخير) و(طلحة الفياض) وكل ذلك لقّبه به رسول الله ﷺ في مناسبات مختلفة، ودعاه مرة (الصبيح المليح الفصيح). شهد أحدًا وثبت مع رسـول الله، وبايعه علىٰ الموت، فأصيب بأربعة وعشـرين جرحًا، وسـلم، فشـهد الخندق وسـائر المشـاهد. وكانت له تجارة وافرة مع العراق، ولم يكن يدع أحداً من بني تيم عائلًا إلا كفاه مؤونته ومؤونـة عيالـه ووفىٰ دينـه. قتل يوم الجمل وهو بجانب عائشـة. ودفـن بالبصرة. لـه ٣٨ حديثًا. الأعلام (٣/ ٢٢٩) وتهذيب التهذيب (٥/ ٢٠)، والبدء والتاريخ (٥/ ٨٢)، والجمع بين رجال الصحيحين ٢٣٠، =

والزبير[١] ليس كحال غيرهما ممن فسق وتاب، فإذن لا بد من ملاحظة تلك الطاعات السابقة علىٰ التحقيق الذي ذكرناه. وهكذا الكلام في جانب المعصية،

= وغاية النهاية (١/ ٣٤٢)، والرياض النضرة في مناقب العشرة، أبو العباس، أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، (٢/ ٢٤٩ - ٢٦٢)، وصفة الصفوة (١/ ١٣٠)، وحلية الأولياء (١/ ٨٧)، وذيل المذيل ١١، وتهذيب ابن عساكر (٧: ٧١)، والمحبر ٣٥٥، ورغبة الآمل (٣/ ١٦ و٨٩)، وفي اللباب (٢/ ٨٨)، طبقات ابن سعد (٣/ ١٩٦)، ومعرفة الصحابة (١/ ٩٤)، والاستيعاب (ص ٣٥٩)، والمنتظم (٣/ ٣٥٦)، وأسد الغابة (٣/ ٨٥)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٥١)، وتهذيب الكمال (١٣/ ٤١٢)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٢٣)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٥٢٢)، ومرآة الجنان (١/ ٩٧)، والبداية والنهاية (٧/ ٢٦٤).

(١) **الزبير بن العوام**: الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزىٰ بن قصي القرشي الأسدي المدني، أمه: صفية بنت عبد المطلب، أسلمت وهاجرت. وأسلم الزبير قديما بعد أبي بكر بقليل وهو ابن خمس عشرة سنة، وقيل: ابن ثمان، وقيل: غير ذلك. وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة أهل الشورىٰ، هاجر إلىٰ الحبشة، ثم إلىٰ المدينة، شهد بدرًا وما بعدها من المشاهد، وشهد اليرموك وفتح مصر، وهو أول من سلّ سيفًا في سبيل الله. وقال فيه النبي ﷺ: **{إن لكل نبي حواريًا، وحواريي الزبير بن العوام}** وكان له ألف مملوك يؤدون له الخراج، فيتصدق به في مجلسه وما يقوم منه بدرهم، ومناقبه كثيرة. حضر يوم الجمل وانصرف تاركًا للقتال، فلما صار بوادي السباع بناحية البصرة .. قتله ابن جرموز وهو نائم، وقيل: وهو يصلي في جمادىٰ الأولىٰ من سنة ست وثلاثين. ثم أتىٰ بسيف الزبير إلىٰ علي ظنًا منه أنه يرضيه قتله، فقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما سمعه من رسول الله ﷺ: **{بشروا قاتل ابن صفية بالنار}**. قلادة النحر (١/ ٣٠٣)، طبقات ابن سعد (٣/ ٩٣)، ومعرفة الصحابة (١/ ١٠٤)، والاستيعاب (ص ٢٦١)، والمنتظم (٣/ ٣٥٢)، وأسد الغابة (٢/ ٢٤٩)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٩٤)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٤٩٦)، ومرآة الجنان (١/ ٩٧)، والبداية والنهاية (٧/ ٢٦٦)، والإصابة (١/ ٥٢٦) سير أعلام النبلاء (١/ ٤١)، نسب قريش (٢٠، ٢٢، ١٠٣، ١٠٦)، التاريخ الكبير (٣/ ٤٠٩)، التاريخ الصغير (١/ ٧٥)، المعارف (٢١٩ - ٢٢٧)، الجرح والتعديل (٣/ ٥٧٨)، الاستيعاب (٤/ ٣٠٨ - ٣٢٠)، صفوة الصفوة (١/ ١٣٢)، جامع الأصول (٩/ ٥ - ١٠)، تهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٩٤ - ١٩٦)، الرياض النضرة: ٢٦٢، تهذيب الكمال: ٤٢٩، دول الإسلام، (١/ ٣٠) العبر (١/ ٣٧)، مجمع الزوائد (٩/ ١٥٠ - ١٥٣)، العقد الثمين (٤/ ٤٢٩)، تهذيب التهذيب (٣/ ٣١٨)، تاريخ الخميس (١/ ١٧٢)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري الشهير بالمتقي الهندي (المتوفىٰ: ٩٧٥هـ)، المحقق: بكري حياني، صفوة السقا، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، (١٣/ ٢٠٤ - ٢١٢)، شذرات الذهب (١/ ٤٢ - ٤٤)، خزانة الأدب للبغدادي (٢/ ٤٦٨) و(٤/ ٣٥٠).

فإنَّا نجد التفرقة بين من عصىٰ ثم أطاع ثم ندم علىٰ هذه الطاعة، وبين من أطاع ثم ندم علىٰ هذه الطاعة من غير تقدم معصية سابقة، فإن تلك المعاصي ملحوظة معتبرة، وليس يكون اعتبارها إلا علىٰ ما ذكرناه.

لا يقال: فما[١] تقولون: إذا كانت المعصية صغيرة وتاب منها؟ هل يسقط عقابها بهذه التوبة أو لا يسقط؟

لأنَّا نقول: إن عقاب الصغيرة ساقط لا محالة في مقابلة ثواب فاعلها، فلا يتصور سقوطه بالتوبة، وإنما تكون هذه التوبة مؤثرة في استحقاق الثواب بفعلها، وفي إزالتها ممانعة الطاعة من أن تكون مولّدة في الأزمنة المستقبلة ثوابًا.

فهذا هو تقرير الكلام في الاستدلال علىٰ المسلك الذي ارتضاه الخوارزمي واخترناه.

المسلك الثاني: في الاستدلال علىٰ منهاج كلام الشيوخ أبي عليّ وأبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من جماهير البصريين:

وتقريره علىٰ ما قالوه: هو أن الثواب الذي استحق علىٰ الطاعة قد سقط بمواقعة المعصية، وكل ما سقط من الثواب فلا وجه يقتضي إعادته، بل يسقط بالكلية، لأنهم لا يعتمدون علىٰ هذا التنزيل الذي ذكره الخوارزمي.

فثبت بما ذكرناه أنه لا وجه لإعادة الثواب الساقط بالتوبة كما زعمه البغداديون.

المقام الثالث: في بطلان ما توهموه:

فلنورد ما جعله أبو القاسم حجة له ونبطله، وقد تمسك في ذلك بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: وجدنا تفرقة ضرورية بين من أحسن إلىٰ غيره ثم أساء إليه ثم اعتذر إليه في هذه الإساءة، وبين من أساء إلىٰ غيره، ثم اعتذر إليه من غير

(١) (مما) في النسخة (ب).

أن يتقدمه إحسان، ولا وجه لتلك[١] التفرقة إلا لأن[٢] مدحه الأول علىٰ ذلك الإحسان قد عاد بالاعتذار إليه، وإلا فكان يجب استواء الحال فيهما، فلما وجدنا التفرقة بينهما بالضرورة، دل[٣] علىٰ ذلك ما قلناه.

والجواب عما ذكره الخوارزمي: فلأن التفرقة بين اعتذار من سبق منه إحسان وبين من لم يسبق منه إحسان ليس من حيث أنه عاد مدحه المستحق من قِبل الذي سقط بالإساءة، بل إنما وقعت التفرقة لأنه زال المانع من تأثير إحسانه السابق الذي يكون مؤثرًا في المدح في المستقبل، فلهذا الوجه افترقا لا من حيث ما زعمتم.

وأما علىٰ كلام البصريين أصحاب أبي هاشم: فلأن التفرقة إنما وقعت من حيث إنه لا بد من اعتبار الموازنة بين من استحقه علىٰ إحسانه السابق وبين من استحق علىٰ هذه الإساءة، وليس ينفك عن أحد حالتين: إما أن نقول: بأنه لم ينحبط كل ما فعله من الإحسان بهذه الإساءة. وإما أن[٤] نقول: بأنه قد انحبط جميع ما استحقه من الإحسان لأجل هذه الإساءة، فعلىٰ هذا تكون التفرقة واقعة علىٰ الوجه الأول من حيث إن بعض إحسانه باق لم ينحبط بالإساءة، وتكون التفرقة واقعة علىٰ الوجه الثاني من حيث إن الإحسان وإن كان قد انحبط كله، لكنه قد أثر في زوال بعض أجزاء الإساءة، فإلىٰ هذا ترجع التفرقة عند هؤلاء، فبطل ما توهموه.

الشبهة الثانية: قالوا: التوبة تُسقط عقاب المعاصي السالفة لا محالة كلها، وهذه المعاصي كالمانعة من ثواب الطاعات، فإذا سقطت هذه المعاصي بالتوبة والاعتذار وجب عود الثواب الساقط، وهذا هو المطلوب.

(١) (لذلك) في النسخة (ب).
(٢) (لانه) في النسخة (ب).
(٣) (ودل) في النسخة (ب).
(٤) -(أن) في النسخة (ج).

والجواب عما ذكروه من هذه الشبهة يجري علىٰ نحو مما ذكرنا في الجواب عن الشبهة الأولىٰ:

أما علىٰ ما حققناه من مذهب الخوارزمي فلأن ثواب الطاعة يسقط بالموازنة، ويكون كل واحد منهما مؤثرًا في الآخر، والذي يسقط بالتوبة من المعصية الكبيرة هو الزائد علىٰ ثواب فاعلها، فأما المتقابلات من المستحقين قبل التوبة فقد تساقطا، فلم تكن التوبة مؤثرة في إسقاط عقاب ساقط، فلهذا لم يتصور عوده بالتوبة كما زعموا.

وأما علىٰ مذهب البصريين من أصحاب أبي هاشم: فلأن الساقط من ثواب الطاعة قد بطل بالكلية فلا وجه لإعادته.

فثبت بما ذكرناه(١) أن الثواب الذي سقط من قبل بالمعصية لا يعود بالتوبة كما توهموا، وبطل ما تعلقوا به.

لا يقال: فما رأيكم فيمن أحسن إلىٰ غيره ثم أساء إليه إساءة عظيمة، ثم لم يعتذر عن هذه الإساءة، بل أحسن إليه إحسانًا عظيمًا يزيد مدحه علىٰ ذم إساءته، هل يعود إحسانه المتقدم علىٰ هذه الإساءة مؤثرًا في مدحه في المستقبل كما في التوبة والاعتذار أو لا يعود أصلًا؟

لأنَّا نقول: بل لا يعود.

والفرق بين الإحسان وبين التوبة: هو أن التوبة تُسقط المعصية والإساءة بنفسها من غير واسطة بخلاف الإحسان، فإنه إنما يُسقط تأثير الإساءة بواسطة استحقاق المدح، فمتىٰ تقابل المستحقان وتساقطا لم تضر الإساءة كأنها لم تقع، بل بقيت مؤثرة علىٰ حالها فيما كانت مؤثرة فيه من قبل، فلهذا لم تزل ممانعتها للاستحقاق السابق من تأثيره في المستقبل، فلهذا لم يُعدّ تأثيره في المستقبل بخلاف التوبة، فإنها تُسقط المعصية بنفسها، فلهذا عاد الإحسان مؤثرًا في المستقبل، فافترقا.

---

(١) (ذكرنا) في النسخة (ج).

المسألة الثالثة: في بيان أن التوبة إذا حصلت مستكملة لشرائطها، هل تعتبر فيها الموافاة أم لا؟

فالـذي ذهب إليه أئمة الزيدية وشـيوخ المعتزلة أنه لا معنـىٰ لاعتبار الموافاة في حقهـا، ومعنىٰ الموافاة وهو أن من تـاب عن القبيح لقبحه وعزم علىٰ ألا يعود إلىٰ أمثاله في القبيح فإن عقابه يسقط لأجل هذا الندم في الوقت، ولا يعتبر في سقوطه أنه لا بد من موافاته للقمة وهو علىٰ هذه التوبة من غير تغيير.

وزعم بشـر بن المعتمر[١] **من معتزلة بغداد** أنه لا بد من اعتبار شـرط الموافاة في هذه التوبة وهو أن يوافي القيامة عليها من غير تغيير.

والمعتمد في بطلان مذهبه وجهان:

أحدهما: أن الأدلة العقلية والشرعية قد دلت علىٰ أن التوبة مُسقطه للعقاب من غير مراعاة لهذا الشرط الذي ذكروه فيجب بطلانه.

وثانيهما: أن نظير التوبة في الشاهد هو الاعتذار، وقد تقرر أنه لا يعتبر في إسقاطه للندم الموافاة، فيجب القضاء ببطلانه، وقد قدمنا في الوعيد عند ذكر الاستحقاقات بطلان ما قاله بشر بن المعتمر[٢] في اعتبار الموافاة فيها، فهذا ما أردنا ذكره في التوبة من أحكامها وشروطها.

تنبيه:

اعلم أن المعصية في وقوعها جهتين عامة وخاصة:

فالجهة الأولىٰ: وهي العامة: هي جهة كونها معصية، **ووجه كونها عامة**: هو أنها تقـع معصية من غير أن تكون إسـاءة كما نقول: في فعل هـذه المعاصي التي تكون بين العبد وبين الله تعالىٰ نحو الزنا وشـرب المسـكر، والإخلال بالواجبات: نحو

---

(١) (المعتم) في النسخة (ب، ج).

(٢) (المعتم) في النسخة (ب، ج).

ترك الصلاة والصوم وغير ذلك من المعاصي التي تكون بين العبد وبين الله تعالىٰ، ومن هذه الجهة يلحق هذه المعاصي ذم ويتبعه العقاب من جهة الله تعالىٰ لأن هذه الجهة راجعة إلىٰ الله تعالىٰ، فلهذا استحق في فعلها ذم، ويتبعه عقاب كما ذكرناه.

الجهة الثانية: وهي الخاصة: وهي كونها إساءة، وهذا نحو القبائح التي تكون بين العبيد فيما بينهم: نحو الظلم والقتل من الأفعال ونحو ترك قضاء الدين ورد الأمانة من الإخلال بالواجبات وغير ذلك من أنواع الإساءات[١] فيما بينهم، ومن هذه الجهة يلحق هذه المعصية ذم ولا يتبعه عقاب، وهو الذم الذي يختص[٢] المُساء إليه ويكون من جهته لأجل الإساءة إليه، فإنه ذم لا يتبعه عقاب.

فإذا تقررت هذه القاعدة: فنقول: من أساء إلىٰ غيره ثم تاب إلىٰ الله تعالىٰ ولم يعتذر عن هذه الإساءة إلىٰ صاحبها، وهكذا من اعتذر إلىٰ غيره من تلك الإساءة ولم يتب إلىٰ الله تعالىٰ من هذه المعصية، لأنه قد اجتمع في هذه الإساءة **وجهان**:

أحدهما: كونها معصية وهو العام.

وثانيهما: كونه إساءة إلىٰ هذا الشخص وهو الخاص. فلو ندم علىٰ أحدهما دون الآخر، هل تصح توبته وندمه أم لا؟

فذكر قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد: أن اعتذاره من تلك الإساءة تصح دون توبته إلىٰ الله تعالىٰ، فأما توبته إلىٰ الله تعالىٰ فلا تصح من غير اعتذار من تلك الإساءة.

قال: ووجه التفرقة بينهما هو: أنه يلزم الاعتذار من الإساءة لأنها إساءة، والتوبة منها إنما تكون لأنها معصية. وهما وجهان مختلفان، يصح أن يكون نادمًا علىٰ أحدهما دون الآخر، كما أنه يصح أن يكون معتذرًا إلىٰ زيد دون عمرو، فأما إذا

(١) (الاسات) في النسخة (ج). (٢) (يحيصر) في النسخة (ب).

تاب فإنه يلزمه أن يندم علىٰ المعصية لأنها معصية، ولا شك أن الإساءة معصية، فلهذا لم يصح أن يكون نادمًا علىٰ أحدهما دون الآخر.

فهذا ما ذكره قاضي القضاة في الفرق بينهما.

وفيه نظر[1] **علىٰ مذهبه**: لأنَّا قد حكينا عنه أنه لا تصح التوبة من معصية دون معصية، فكيف يقال: إنه يصح اعتذاره عن الإساءة من دون توبة؟ ولا شك أن ترك التوبة معصية، وفي هذا عود إلىٰ[2] القول بصحة التوبة عن معصية دون معصية كما قررناه من قبل، وترك لمذهبه، وإنما يصح هذا علىٰ الوجه المختار الذي قررناه فيما سلف، وهو أنه يصح أن يكون نادمًا علىٰ ذنب دون ذنب ومعصية دون معصية، فلهذا صح أن يكون نادمًا عن هذه الإساءة ومُصّرًا علىٰ ترك التوبة إلىٰ الله تعالىٰ، وقد مضىٰ الكلام عليه.

وقد نجز غرضنا من الكلام في «التوبة»، وبتمامه يتم الكلام في «الباب الرابع» من «الأسماء والأحكام»، ونشرع الآن في «الباب الخامس» وهو الكلام في «الإمامة»، وهو آخر أبواب الكتاب والحمد لله رب العالمين.



---

(١) (يظن) في النسخة (ب).

(٢) (للئ) في النسخة (أ).

الباب الخامس
في ذكر حقائق الإمامة وأحكامها

اعلم أن معنىٰ الإمامة في لسان أهل الشريعة هي «رئاسة عامة لشخص من الأشخاص».

فقولنا: «رئاسة عامة»: نحترز به عن الأمير والرئيس والقاضي، فإن رئاسة هؤلاء ليست علىٰ العموم علىٰ كل أحد كرئاسة الأئمة.

وقولنا: «لشخص من الأشخاص»: نحترز به عن النبي، فإن الوحدة فيه غير معتبرة، بل إرسالهم إنما يكون علىٰ قدر المصلحة في الوحدة والتعدد، ونحترز به أيضًا عن الأمة إذا اجتمعوا لعزل الإمام عند فسقه، فإن مجموع كل الأمة ليس يكون شخصًا واحدًا.

واعلم أن الاستقصاء في ذكر أصول هذا الباب وفروعه غير لائق بكتابنا هذا لكثرتها وسعتها، وقد أفرد العلماء في ذلك كتبًا مصنفه، ولكنا نذكر الأهم من مسائله، ففيه غُنية وكفاية، ولما كان كل أمر لا ينفك عن أن يكون له مبدأ ومقصد ونهاية، فلا جرم رتبنا النظر في الإمامة علىٰ هذه الأمور الثلاثة، وقررنا ما نريد من ذكر مسائلها عليها، ولعلها وافية بالبُغية ومفيدة للمقصود من أصولها وفروعها بمشيئة الله تعالىٰ.



النظر الأول: في مقدمات الإمامة وسوابقها

وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأول
في إقامة الدلالة على وجوبها

فنذكر الخلاف بين أهل القبلة في وجوب الإمامة، ثم نقيم الدلالة علىٰ ما نقوله، ثم نذكر أسئلتهم علىٰ وجوبها، فهذه مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في ذكر الخلاف بين أهل القبلة في وجوبها:

منهم[1] من أنكر وجوبها، ومنهم من اعترف به، فهاتان مرتبتان في خلافهم:

المرتبة الأولىٰ: وهم المعترفون بوجوب نصب الأئمة: وهم الأكثر من أهل القبلة والجماهير من علماء الأمة، ثم هم مختلفون في طريقها بعد اتفاقهم علىٰ وجوبها، فمنهم من جعل طريقها العقل، ومنهم من جعل طريقها الشرع، ومنهم من جعل طريقها العقل والشرع جميعًا، فهذه فرق ثلاث، نُفصّل أقوالهم فيها ونحكيها بعون الله تعالىٰ.

الفريق الأول: الذين[2] زعموا أنه لا طريق إليها إلا العقل وحده: فهؤلاء[3] هم جمع من الملاحدة السبعية والاثنا عشرية فإنهم يذهبون إلىٰ أن الإمام من الألطاف العظيمة في أداء[4] الطاعات والكف عن المحرمات، قالوا: فيجب علىٰ الله تعالىٰ ألا يُخلي الزمان عنه لما فيه من المصلحة للخلق، ثم اختلفوا في وجه الحاجة إليه.

---

(١) (فيهم) في النسخة (ب)، (فمنهم) في (ج). (٢) -(الذين) في النسخة (ج).
(٣) (فهولاءئ) في النسخة (ب). (٤) -(أداء) في النسخة (ب، ج).

فأما السبعية: فزعموا أن الحاجة إلىٰ الإمام ليستفاد منه معرفة الله تعالىٰ ومعرفة صفاته وعدله وحكمته، وما يجوز عليه وما يستحيل، وقالوا: إن هذه المعارف لا يمكن تحصيلها إلا من جهة الإمام، ولا يمكن معرفتها علىٰ حقائقها إلا من جهة الإمام.

وأما الاثنا عشرية: فزعموا أن الإمام لا يُحتاج إليه في معرفة الله تعالىٰ ولا في معرفة صفاته، وإنما يُحتاج إليه ليكون لطفًا في الدين ومصلحة في أداء الواجبات العقلية والشرعية، والكف عن المحرمات العقلية والشرعية.

وأما الفريق الثاني: وهم القائلون: **بأنه لا طريق إلىٰ وجوب الإمامة إلا الشرع وحده**: فهم أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والأشعرية فإن هؤلاء قد اتفقوا علىٰ أنه لا طريق إلىٰ وجوب نصب الأئمة إلا الشرع، وقالوا: إن الإمام لا إشكال في كونه لطفًا ومصلحة للخلق، لكن العلم بكونه لطفًا إنما يكون طريقه الشرع، فلهذا كان طريق وجوبه الشرع.

وأما الفريق الثالث: **فهم الذين زعموا بأن العقل والشرع طريقان موصلان إلىٰ وجوبها**: فهؤلاء هم الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري وإلىٰ هذا يشير كلام الخوارزمي، وهؤلاء وإن زعموا أنها واجبة بالعقل لكنهم لا يقولون بأن وجه وجوبها هو كونها لطفًا كما تقوله الاثنا عشرية، ولا لكونها طريقًا إلىٰ معرفة الله تعالىٰ، ومعرفة صفاته[1] كما تقوله السبعية، وإنما يكون طريق وجوبها عندهم إنما كان لأنه يندفع بها ضرر عظيم عن الخلق، لأن الناس إذا كان لهم رئيس يكفهم عن الظلم والتظالم كانوا معه أقرب إلىٰ إتيان[2] الواجبات[3] والكف عن المحرمات، فلهذا قالوا: بوجوب نصبه لهذا الوجه، فهذه أقوال القائلين بوجوب نصب الأئمة.

---

(١) (ومعرفته وصفاته) في النسخة (ب)، (ومعرفته بصفاته) في (ج).

(٢) (اثبات) في النسخة (ب)، (الاتيان) في (ج).

(٣) (بالواجبات) في النسخة (ج).

المرتبة الثانية: وهم المنكرون لوجوب نصب الأئمة: فهؤلاء[١] هم هشام بن عمرو الفوطي وأبو بكر الأصم، وضرار والنجدات من الخوارج، ثم اختلف هؤلاء.

فزعم الأصم: أنه لا يجب نصب الأئمة في كل وقت، وإنما يجب نصبه عند ظهور الظلم والتظالم بين الخلق ليدفع بنصبه ظلم الناس وتظالمهم، فأما إذا لم يكن ثَمَّ ظلم ولا تظالم فلا وجه لنصبه.

وأما هشام الفوطي: فزعم علىٰ أن الأمر علىٰ عكس ذلك، وقال: إنه لا يجب نصبه عند ظهور الظلم والتظالم بين الخلق وقوة الظَلَمَة، لأنهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن الدخول تحت طاعته، فيصير نصبه سببًا لثوران الفتنة، ويكون زيادة في البلوىٰ، ويكون الضرر به أعظم، فأما عند عدم الظَلَمَة وخلو[٢] الزمان عنهم فإنه يجب نصبه لإظهار شعائر الإسلام وإقامة واجباته وقوة شوكته.

وأما النجدات من الخوارج وضرار بن عمرو: فلم يوجبوا نصب الإمام في حالة من الحالات.

فهذا هو الكلام في تفصيل المذاهب في وجوب الإمام وعدم وجوبه.

المقام الثاني: في تقرير المختار من هذه المذاهب:

والحق عندنا ما عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والمحققون من الأشعرية وهو أن الطريق إلىٰ وجوب الإمامة هو الشرع لا غير. **ومعتمدنا في الدلالة علىٰ ذلك مسالك:**

المسلك الأول: الإجماع:

وتقريره: أنَّا[٣] نقول: أمر الله تعالىٰ بإقامة الحدود علىٰ مرتكبيها في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ

---

(١) (فهولاءئ) في النسخة (ب).
(٢) (وخلوا) في النسخة (ب).
(٣) (اما) في النسخة (ب).

﴿كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وكذلك القول في سائر الحدود: كالقاذف والشارب، وقد أجمعت الأمة على أنه لا يتولى إقامة الحدود إلا الأئمة أو من يلي من جهتهم، وإذا كان لا يمكن إقامة الحدود الواجبة إلا بواسطة الأئمة، كان الأمر بإقامة الحدود أمرًا بنصب الأئمة، لأن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدور المُكلَف فهو واجب أيضًا، فإذن نصب الأئمة واجب لما ذكرناه، وهذا هو المطلوب.

لا يقال: ليس يخلو حال الأمر بقطع يد السارق إما أن يكون مشروطًا بنصب الإمام أو لا يكون مشروطًا به، فإن كان مشروطًا به: لم يثبت وجوب قطع يد السارق إلا عند وجود الإمام، ولا شك أن الأمر بالشيء إذا ورد مشروطًا بشرط فإنه لا يجب على المأمور بتحصيل ذلك الشرط، فإن الأمر بالزكاة لمّا ورد مشروطًا بملك النصاب لم يجب على المُكلَف بتحصيل النصاب ليؤدي منه الزكاة، وأما إن لم يكن مشروطًا به: فحينئذ لا يلزم من وجوب قطع السارق وجوب نصب الإمام.

لأنَّا نقول: بل هو مشروط بنصب الإمام.

قوله: «لا يجب نصب الإمام كما لا يجب تحصيل نصاب الزكاة».

قلنا: الجواب عن ما[1] ذكروه يستدعي الفرق بين ورود الأمر مطلقًا وبين وروده مشروطًا مع كون المأمور به موقوفًا على الشرط في كلا الوجهين، والأمر المشروط هو الزكاة، فإن الأمر بها موقوف على حصول ملك النصاب، ولا يتوجه الأمر بها إلا عند وجوده وحصوله، والأمر المطلق هو الصلاة، فإن الأمر بها مطلق غير مشروط بالطهارة، فإن الصلاة في نفسها متوقفة على الطهارة، فإنَّا نعلم بالضرورة الفرق بين ما إذا[2] أمرنا بالصلاة أمرًا مطلقًا جازمًا مع علمنا بأن الصلاة مشروطة بالطهارة، وبين ما إذا أمرنا بالصلاة أمرًا مشروطًا بالطهارة، فإنه يجب تحصيل الشرط في الأول وإلا خرج الأمر عن كونه أمرًا مشروطًا ولا يجب تحصيله في الثاني لأنه لا ينقض حقيقته.

---

(١) (عما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (اذ) في النسخة (ب).

فإذا عرفت هذا الفرق بينهما.

فنقول: الأمر بالقطع ورد مطلقًا غير مشروط بوجود الإمام، وقد أجمعوا على وجوب اشتراطه، فلهذا يجب نصبه، وإلا كان الأمر بالقطع لغوًا لا فائدة فيه، بخلاف الأمر بالزكاة فإنه ورد مشروطًا بالمال، فلهذا لم يكن واجبًا إلا عند وجود المال فصح[١] ما قلناه، وظهر الفرق بين ورود الأمر مطلقًا ووروده مشروطًا كما حققناه.

المسلك الثاني: هو أن الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٢] أجمعوا على وجوب نصب الإمام، ودليلنا على ذلك ما روى أنه لما توفى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ خطب أبو بكر وقال: «أيها الناس من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت»[٣]، لا بد لهذا الأمر مِن[٤] مَن يقوم به، فانظروا رحمكم الله، وهاتوا أراءكم، فتبادروا من كل جانب يقولون: صدقت صدقت، ولم يقل أحد منهم أنه لا حاجة لنا إلى الإمام ثم بكّروا للإشتوار إلى سقيفة بني ساعدة، وتركوا أهم الأشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ورأوا نصب الإمام والنظر فيه أهم من ذلك، وعلى الجملة فجدهم واجتهادهم عقيب موته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ دلالة قاطعة على اعتقادهم لوجوب ذلك ولزومه.

لا يقال: كيف يمكن دعوى الإجماع على وجوب نصب الإمام، وقد حُكي الخلاف عن طوائف من أهل القبلة، وكيف ينعقد الإجماع مع وقوع المخالفة؟

لأنّا نقول: إنما ادّعينا إجماع الصدر الأول من الصحابة والتابعين بعدهم، وخلاف من خالف إنما يكون بعد انعقاد الإجماع، فلا يلتفت إلى خلافه، وإذا كان

---

(١) (فيصح) في النسخة (ب، ج). (٢) (صلى عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) صحيح البخاري (٣٦٦٨) ٤٤٥٢، أخرجه ابن حبان (٦٦٢٠)، مسند الشاميين، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المحقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ – ١٩٨٤م، (١٧٤٤)، والحاكم (٣١٦٢) مطولًا باختلاف يسير، البغوي، شرح السنة (٥/ ٣٢٣).

(٤) –(من) في النسخة (أ، ب).

الإجماع منعقدًا من قبل خلافهم كان حجة عليهم، وكان خلافهم حرامًا لأجل مخالفة الإجماع القاطع، وعلىٰ أن من خالف في وجوب نصب الإمام شذوذ لا يلتفت إلىٰ أقوالهم، ومن العلماء من لم يعدهم في الإجماع.

المسلك الثالث: أنَّا نقرر الإجماع علىٰ وجه آخر:

وحاصله: هو ما علمنا من تشددهم في العهد عقيب موت كل إمام، مثل ما كان من عهد أبي بكر إلىٰ عمر، وما كان من جعل عمر الأمر شورىٰ، ثم ما كان عند قتل عثمان[1] من فزعهم إلىٰ أمير المؤمنين وعقد البيعة له، فنقول: اهتمامهم بذلك ومسارعتهم إليه ومواظبتهم عليه دلالة قاطعة علىٰ اعتقادهم لوجوبه وما دل علىٰ أن إجماعهم حجة قاطعة، فهو بعينه دال علىٰ صحة ما قلناه.

لا يقال: أليس في الصحابة من مرت عليهم أوقات، ولا إمام هناك قائم في حال هذه الفترة، ولم يكن منهم تقصير في طلبه، فهلّا كان ذلك دليلًا علىٰ أن نصب الإمام غير واجب.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه لا يمتنع أن يتفق زمانًا لا[2] يوجد فيه من تصلح إمامته علىٰ الفور، وإذا كان الأمر كما قلنا، فلا يبعد أن يتأخر إقامتهم له للنظر في حاله والإشتوار في أمره، ومثل هذه الأمور يجب التأني فيها والتثبت في شأنها، فالتأخر لمثل هذا الغرض جائز، ولا يدل علىٰ أن النصب غير واجب لما ذكرناه.

فثبت بما قررناه من هذه المسالك وجوب نصب الإمام شرعًا.

المقام الثالث: في إيراد الأسئلة على هذه القاعدة والانفصال عنها:

السؤال الأول: قولهم: لو وجب نصب الإمام لكان وجوبه لا يخلو[3] حاله إما أن يكون لفائدة أو لغير فائدة.

---

(١) (عمر) في النسخة (أ)، (عثمن) في (ب، ج). (٢) (ولا) في النسخة (ج).
(٣) (يخلوا) في النسخة (ب).

ومحال أن يكون نصبه لغير فائدة: لأنه يكون خطأ وعبثًا.

وإن كان نصبه لفائدة: فتلك الفائدة لا يخلو حالها إما أن تكون دينية أو دنيوية.

فإن كان لفائدة دينية: وهي إما لأنه يكون أصلًا في معرفة الله تعالىٰ ومعرفة صفاته كما يقوله الملاحدة والسبعية لعنهم الله. وإما أن يكون لغير ذلك من كونه لطفًا في أداء الطاعات والكف عن المحرمات كما تقوله الاثنا عشرية، والقسمان عندكم باطلان، فبطل أن يكون نصبه لفائدة دينية.

وإن كان نصبه لفائدة دنيوية: فهي إما طلب نفع، وطلب النفع غير واجب بالاتفاق، فلا يجب واجب لأجله، أو يكون من أجل دفع الضرر، ودفع الضرر مقرر دفعه بالعقول، فلا يحتاج إلىٰ نصب الإمام، فبطل أن يقال: إن نصب الإمام واجب.

والجواب: أن نصب الإمام فيه فائدتان:

إحداهما: دينية: سوىٰ[1] ما يقوله الملاحدة من كونه أصلًا في معرفة الله تعالىٰ ومعرفة صفاته، وسوىٰ ما يقوله الاثنا عشرية من كونه لطفًا في الطاعات والكف عن المحرمات، وتلك الفائدة هي إظهار شعائر[2] الدين كالجهاد وحفظ الحوزة، وإقامة الحدود، ونصب الأحكام وغير ذلك من الأمور الدينية.

الفائدة الثانية: دنيوية: وهي دفع الضرر عن الخلق، فإنهم لا ينفكون عن الإيذاء والتأذي لبعضهم بعض، وفي هذا غرض عظيم ومقصد كلي.

فهاتان[3] فائدتان عظيمتان في نصب الأئمة.

نعم أما وجوبه: فلا يُعلم إلا بالأدلة الشرعية كما قررنا، وسنقرر بطلان كلام من يقول بوجوبها عقلًا بمشيئة الله تعالىٰ.

---

(١) (سوا) في النسخة (ج). (٢) (شعار) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (فهتان) في النسخة (ب).

السؤال الثاني: نصب الإمام يتضمن الإضرار بالخلق، وما كان فيه ضرر استحال القول بوجوبه، فالقول بوجوب نصب الأئمة باطل.

وإنما قلنا: «إن نصب الأئمة يتضمن الإضرار بالخلق»، فلأنهم ربما استنكفوا عن الدخول تحت طاعته، فيؤدي ذلك إلىٰ المحاربة، وربما قتلهم، وربما قتلوه، فيعظم ثوران الفتنة وتشتد البلوىٰ بنصبه، وفي هذا ضرر عظيم علىٰ الخلق.

وإنما قلنا: «إن كل ما[1] كان فيه ضرر استحال القول بوجوبه»، فهذا ظاهر، لأن الإضرار بالخلق قبيح فلا يكون واجبًا.

والجواب: أن ما ذكروه أمر موهوم لا أصل له ولا حقيقة لثبوته، بل الظاهر أن في نصب الأئمة صلاحًا للخلق، وقطعًا لتنحارهم، وكفًا للتظالم فيما بينهم، **بل نقول**: إنه لا يمتنع أن يكون في عدم نصبه إضرار بالخلق وتركًا لمصالحهم وإخلالًا بأمورهم، وإذا كان الأمر كما قلنا وجب ترجيح نصبه علىٰ ترك نصبه للغرض الذي ذكرناه، وبطل ما توهموه.

السؤال الثالث: قالوا: أجمعت الأمة علىٰ أن الطريق إلىٰ الإمامة ليس إلا أحد[2] أمور ثلاثة: «النص أو[3] الاختيار أو الدعوة». ولكن «الدعوة والنص» باطلان بما يذكره المعتزلة دليلًا علىٰ فسادهما، و«الاختيار» أيضًا باطل بما يذكرونه دليلًا علىٰ فساده أيضًا، وإذا كان لا طريق إلىٰ الإمامة إلا أحد هذه الأمور الثلاثة وكلها فاسدة بما ذكرناه، فإذن لا طريق إلىٰ الإمامة، فلهذا قلنا: إن نصب الأئمة غير واجب[4].

والجواب: أنَّا سنوضح القول في بيان طريق الإمامة، ونقرر الوجه المختار من هذه الوجوه بمشيئة الله تعالىٰ، علىٰ أن فيما ذكروه إبطالًا لما أجمعت عليه الأمة، وخروجًا للحق عن أيديهم، فيجب أن يكون باطلًا.

---

(١) (قلنا: إنما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (حد) في النسخة (ب)، (لاحد) في (ج).
(٣) (و) في النسخة (أ، ب).
(٤) (واجبة) في النسخة (ج).

السؤال الرابع: قالوا: شرط الإمامة الورع والاجتهاد، وضبط علوم الاجتهاد أمر صعب، وإحراز شروطه متعذر، وربما يستغرق الإنسان في بعض علومه، وإحرازها معظم عمره، فلا يحصل منه على مطلوبه، فكيف حاله إذا أراد إحراز جميعها، وإذا كان إحرازها متعذرًا كان نصب الإمام أيضًا متعذرًا، وهذا هو مطلوبنا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فإن قلنا: إن الاجتهاد ليس شرطًا في الأئمة وأن إمامة المُقلِد صحيحة جائزة، لم يلزمنا ما قلتموه إذا كان قد أحرز سائر الصفات من الورع وحُسن السياسة والتدبير كما سنوضحه من بعد بمشيئة الله تعالىٰ.

وإن قلنا: إن الاجتهاد شرطًا في الأئمة وأن[1] إمامة المُقلِد ليست صحيحة، فنقول: إن كان الاجتهاد ممكنًا، فنصب الإمام واجب، وإن كان غير ممكن لم يجب شرطه، لأنَّا إنما يوجب نصب الإمام مع الإمكان، فأما مع الاستحالة والتعذر فلا.

وأما ثانيًا: فإنَّا سنوضح الكلام في علوم الاجتهاد ونُبين إمكان تحصيلها ومقدار الواجب منها، وما لا يجب، فسقط ما تعلقوا به ها هنا وأوردوه.

السؤال الخامس: لو وجب نصب الإمام لكان لا يخلو حاله إما أن يجب نصب إمام واحد أو أكثر، والأول: باطل، لأنه يستحيل أن يكون أمره نافذًا في قضية واحدة في جهة المشرق والمغرب دفعة واحدة. والثاني: أيضًا باطل، لأن[2] الإجماع منعقد علىٰ بطلان إمامين في وقت واحد، فإذا بطل هذان القسمان بطل القول بنصب الأئمة كما قلناه.

والجواب: أن المحال إنما يلزم إذا كان منفذًا[3] للقضية الواحدة في المشرق والمغرب بنفسه، فأما إذا كان إنفاذه لها بنصب الأمراء وتفريق القضاه والولاه، فإن ذلك غير متعذر كما علمناه من حال الخلفاء في جميع الأقطار والأقاليم.

---

(١) (فان) في النسخة (ج). (٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (مقيدا) في النسخة (ب).

السؤال السادس: لو كان نصب الإمام واجبًا كما زعمتم لكان لا وجه لوجوبه إلا لأن يكون وكيلًا للأمة في جميع ما يكون صلاحًا لهم[١] من فعل أو ترك، ولو كان الأمر هكذا لكان لا تتم الإمامة إلا برضىٰ الجميع منهم، وهذا أمر متعذر، لأن فيهم من لا يرضىٰ، وفيهم[٢] أيضًا من لا يكون لرضاه حكم، فيجب القول ببطلان وجوب نصب الأئمة كما قلناه.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن ما ذكره إن كان قادحًا في وجوبها فهو بعينه قادح في حُسنها، ومن يخالفنا في وجوبها لا يمنع من حسنها، وهذا الذي ذكره يمنع من حُسنها.

وأما ثانيًا: فلأنَّا لا نجعله وكيلًا علىٰ الحقيقة، وكيف يكون وكيلًا علىٰ الحقيقة، وربما يتصرف في أمور علىٰ سخط من أهلها وكراهة كما يقوم فيها برضاهم.

فأما قولهم: «إن فيهم من يرضىٰ ومنهم من لا يرضىٰ»، فسنوضح الكلام في هذا عند الكلام فيما يكون به الإمام إمامًا وما يكون طريقًا إليها بعون الله تعالىٰ.

السؤال السابع: لو كان نصب الإمام واجبًا، لكان نصبه ليس إلا أنه من مصالح الدين ولو كان الأمر كما زعمتموه لكان لا يجوز فقده، لأن فقده إخلالًا بمصلحة الدين وتعطيلًا لها، وفي علمنا يخلو بعض الأزمان عن الأئمة دلالة علىٰ أن الإمامة غير واجبة، وأن نصب الأئمة لا يتوجه وجوبه.

والجواب: أن هذه مسألة خلاف بين الشيخين:

فعند الشيخ أبي هاشم: أن الوجه في وجوب نصب الإمام إنما هو من أجل مصالح الدنيا وانتظامها، ورفع الظلم والتظالم بين الخلق وإيصال الحقوق إلىٰ مستحقيها، وكف الناس عن ظلم بعضهم لبعض، فعلىٰ[٣] هذا لا يتوجه ما ذكروه من السؤال.

---

(١) (يكون صلاحهم) في النسخة (ب)، (يكون فيه صلاحهم) في (ج).

(٢) (ومنهم) في النسخة (ب، ج).

(٣) (فعلا) في النسخة (ب، ج).

وأما الشيخ أبو عليّ: فعنده أن الإمامة إنما وجبت لأجل مصالح الدين، فعلىٰ[1] هذا إذا فُقِدَ؛ فلا بد من أن يفعل الله تعالىٰ مصلحة من جهته تسد مسد قيامه ووجوده، لئلا يكون في فقده إخلال بمصالح الخلق، وذلك غير جائز علىٰ الله تعالىٰ، وعلىٰ هذا يبطل ما توهموه.

فهذه زُبدة أسئلتهم علىٰ وجوب الإمامة، ولهم أسئلة غير هذه ركيكة، ومن عرف ما ذكرناه هان عليه إبطالها وإفسادها.

تنبيه:

اعلم أنَّا وإن قلنا: بأن نصب الإمام واجب من جهة الشرع، فلسنا نريد أن معرفته واجبة وإن لم يكن ظاهرًا، فإن هذا محال غير ممكن، وإنما نريد بذلك أمرين:

أحدهما: أن طلبه واجب، والنظر فيه والاجتهاد في تحصيله ليكون قائمًا بهذه المصالح وناظرًا فيها من المصالح الدينية والدنيوية، فإن إهمالها لا يسع، وإطراحها مُخِل بالدين.

وثانيهما: أنه إذا كان ظاهرًا وجب الدرية بحاله، والنظر في إمامته، هل هي صحيحة أم لا؟

وإنما قلنا: هذا لأن[2] الإمام يتعلق به أحكام دينية وأغراض مصلحته[3]، ويناط بإمامته أمور شرعية يجب تنفيذها، فيجب معرفة إمامته لنتمكن من تحصيلها وامتثال أمر الشرع فيها ومع الاهمال للنظر في إمامته يكون إخلالًا بها، وإطراحًا لها، فلهذا أوجبنا طلبه والنظر في أحواله لما ذكرناه.

فهذه جملة الكلام علىٰ أن وجوب الإمامة ثابت بالشرع، وبالله التوفيق.

---

(١) (فعلا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الا ان) في النسخة (ب).
(٣) (مصالحته) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثاني
في بطلان كلام الاثنا عشرية في أن وجوب الإمامة طريقه العقل

اعلـم أن للروافـض وطوائف من الإمامية أقـوالًا في الإمامـة ركيكة، ومذاهب محمقة[١]، فلنذكر طرفًا[٢] منها، ثم ندل علىٰ فسـادها وبطلانها، ثم نذكر شُبههم في ذلك، فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الفصل علىٰ مقامات ثلاثة.

۞ المقام الأول: في نقل مذاهبهم:

وقد اختلفوا في الوجه الذي لأجله وجب نصب الأئمة من جهة العقل، وافترقوا في ذلـك، وتحزبوا أحزابًا وطوائف كثيرة، فلنذكر مـا حكاه قاضي القضاة عنهم في كتابه «المغني» وجملتهم فرق خمس:

الفرقـة الأولىٰ: زعمـوا: أن حكـم الأئمة حكم الإلـه[٣]، وأنهم إنمـا يُحتاج إليهـم في الأمور الإلهيـة[٤]، وقالوا: إن الله يحتجب بهم، ويظهـر عليهم، وربما قالـوا بمقالة النصارىٰ في القول بالاتحاد، ثم فيهم[٥] من يَعُم بهذه المقالة جميع الأئمـة، وفيهـم[٦] من يخص بها بعضهـم دون بعض إلىٰ غير ذلـك من الجهالة وركوب[٧] الحماقة.

الفرقـة الثانيـة: زعمـوا أن الأئمة إنمـا يُحتاج إليهـم لأنهم يخلقـون ويرزقون ويُثيبـون ويُعَاقِبـون، وأن الله فـوّض هـذه الأمور إليهـم، وقالوا: إنهـم إذا فعلوها شـاركوا الله تعالىٰ في جميع أسـمائه وصفاتـه، وما يجب له ويسـتحيل عليه، وما يستحقه من العبادة.

---

(١) (محمعه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (طرقا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الالاه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (منهم) في النسخة (ب، ج).
(٦) (ومنهم) في النسخة (ب).
(٧) (وركون) في النسخة (ب، ج).

الفرقة الثالثة: زعموا أن الحاجة إلىٰ الأئمة والوجه في وجوبهم عقلًا إنما هو من حيث إن السماوات لا تقوم إلا بهم، ولولاهم لما صح الفعل من جهة العبد، ثم زعم هؤلاء أن الرسول من قِبل الإمام، وأنه الذي أرسله وأوحىٰ إليه، وأنه أفضل منه وأعلىٰ حالة.

الفرقة الرابعة: قالوا: إن الإمام إنما يُحتاج إليه في تحصيل منافع الأغذية وطبائع الأدوية، وأنه[١] يجب فيه أن يكون مُحيطًا بعجائب البر والبحر والسماء والأرض، ويقدر علىٰ الاختراع، ومحيط بالعلوم الغيبية إلىٰ غير ذلك من الخرافات، والتعلق بالهذيانات.

وعلىٰ الجملة فإنهم لما غلو[٢] في أمر الأئمة وانتهوا[٣] إلىٰ كل جهالة، وركبوا كل حماقة، ذهبوا في الخطأ كل مذهب، ولقد[٤] كان ينبغي تنزيه كتابنا عن مثل هذه الركاكات، ولكنا أردنا ذكر هذا القدر من الخلاف ليكون الإنسان علىٰ بصيرة من دينه، وليحمد الله علىٰ حُسن البصيرة، وليكن من نفسه علىٰ حذر عن اعتقاد مثل هذه الفضائح التي لا يفوه بها من وقر الإسلام في صدره، ولنستعذ بالله من خبط العقل وفساده.

وإنما أتوا فيما اعتقدوه من هذه الحماقات من دسيس الملاحدة، وزيغ الثنوية، فأخرجوهم من الدين من حيث لا يشعرون.

نعم لما كانت هذه المذاهب نعلم فسادها بالضرورة من غير مدافعة، أغنانا ذلك عن إيراد دلالة علىٰ فسادها وبطلانها، وإنما الذي نختص بإيراد الكلام عليه وإفساده بالأدلة هو مذهب بعض الإمامية الخُلّص الذين زعموا أن الإمام إنما يجب نصبه من أجل كونه لطفًا، فأما من عداهم من هذه الفرق الرديئة[٥] التي حكيناها

(١) (فانه) في النسخة (ج).
(٢) (غلوا) في النسخة (ج).
(٣) (وايرهوا) في النسخة (ب)، (واتاهوا) في (ج).
(٤) (ولو) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الرديه) في النسخة (أ، ب، ج).

قبلًا، وغالب ظني أن أهل هذه المقالة هم فرق الملاحدة والثنوية والتناسخية والباطنية[١]، وإنما هم يُظهرون الإسلام، ويتسترون به لكي لا[٢] تُقتل[٣] بدعتهم ويُصغىٰ إلىٰ جهالتهم.

الفرقة الخامسة: من الإمامية الذين زعموا أن الإمام يجب نصبه عقلًا وعُمدتهم في هذا هو أن الإمامة لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات، واللطف واجب لا محالة، فيلزم أن يكون نصب الإمام واجب، وهذا هو المقصود.

وإنما قلنا: «إن الإمامة لطف»، **فلأنَّا نعلم بالضرورة بعد**[٤] استقرار العادات أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات، ويحثهم علىٰ فعل الأمور الواجبة، ويُعلمهم معالم الدين، ويُذّكرهم بالله، ويُخوّفهم لقائه، فإن حالهم في أداء الطاعات والانكفاف عن المحرمات أقرب منهم، إذا لم يكن لهم هذا الرئيس، ولا معنىٰ لقولنا: في الشيء أنه لطف إلا ما ذكرناه.

وإنما قلنا: «إن اللطف واجب»، فلأمرين:

أحدهما: أن اللطف كالتمكين لما قد تقرر في الشاهد، أن الواحد[٥] إذا دعاه غيره إلىٰ طعامه، وكان غرضهم نفع ذلك الغير، وبقىٰ علىٰ ذلك الغرض وقت التناول للطعام، ولم يعرض له ما يُغيّر داعيته، ثم عَلِم أنه متىٰ استبشر في وجهه، فإنه يتناول طعامه، ومتىٰ لم يفعل ذلك فإنه لا يتناوله، فإنَّا نعلم بالضرورة أن تركه للاستبشار والحال ما ذكرناه يجري مجرىٰ رد الباب في وجهه ومنعه، وهذا ظاهر في مجرىٰ العادة وإطرادها.

وثانيهما: أن المُكلِف وهو الله تعالىٰ لو لم يجب عليه اللطف لكان لا يقبح منه فعل المفسدة، لأنه قد تقرر في العقول أنه لا فرق بين فعل يختار المُكلَف عنده

---

(١) (والبياطييه) في النسخة (ب).

(٢) (لا) اشار الناسخ إلىٰ أنها محذوفة في النسخة (ج).

(٣) (تقبل) في النسخة (ج).

(٤) -(بعد) في النسخة (ج).

(٥) +(أن الواحد) مكررة في النسخة (ب).

القبيح وبين ترك فعل يخل المُكلَف عند تركه بما هو واجب عليه، والعلم بهذا ضروري، فيجب علىٰ ما ذكرناه وجوب اللطف.

وإذا ثبت أن اللطف واجب ثبت أن الإمامة واجبة لكونها لطفًا، وهو المراد.

فهذه زُبدة ما عوّلوا عليه في نصرة هذه القاعدة، فهذا ما أردنا ذكره من هذه المذاهب المُنكرة والأقوال الرديئة[١].

المقام الثاني: في إيراد الدلالة على فساد هذا المذهب لهذه الفرقة الخامسة:

والمعتمد في فساده مسالك:

المسلك الأول: أنَّا لا نسلم أن الإمامة لطف، ونمنع من ذلك، فما برهانكم عليه؟

قالوا: الخلق إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم علىٰ فعل الواجبات كان حالهم في فعل الواجبات وترك القبائح أقرب من حالهم إذا لم يكن لهم ذلك الرئيس.

قلنا: هذا فاسد، فإن هذا العذر[٢] لا يكفي في الدلالة علىٰ كون الإمام لطفًا إلا بتقدير خلو نصبه عن مفسدة، وعن جميع جهات القبح، فإن كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر، فعليكم أن تقيموا دلالة علىٰ أن نصب الإمام خالٍ عن جميع جهات القبح، لأنكم إذا لم تقيموا دلالة علىٰ ذلك، كنتم تجوّزون ما لو ثبت لقطعتم بكون الإمام ليس لطفًا، ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بكون الأمر لطفًا[٣].

فثبت أن ما[٤] ذكرتموه لا يكفي في الدلالة علىٰ كون الإمام لطفًا حتىٰ يضموا إليه الدلالة علىٰ خلوه عن جميع جهات القبيح، وليس في استدلالكم ما يبطل هذا الاحتمال.

---

(١) (الرديه) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (القدر) في النسخة (ج).

(٣) -(بكون الإمام ليس لطفًا، ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بكون الأمر لطفًا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (فثبت بما) في النسخة (ب).

المسلك الثاني: أنَّا لا نقتصر علىٰ تجويز المفسدة في نصب الإمام، بل نُبين وقوعها وذلك بوجهين:

أحدهما: أن نقول: إن نصب الإمام يقتضي أن يكون المُكلَف فاعلًا للواجب وتاركًا للقبيح لا لوجهيهما اللذان يقعان عليه ولكن للخوف من الإمام، فأما عند نصب الإمام فالمُكلَف إنما يفعل الواجب لوجوبه، ويترك القبيح لقبحه، لا للخوف من الإمام، إذ لا إمام هناك، وإذا كان الأمر كما قلناه فإذن نصب الإمام لا ينفك عن هذه المفسدة، فيجب القول ببطلان نصبه كما حققناه.

وثانيهما: أن فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الإمام أشق[1] من فعلها وتركها عند وجوده، وإذا كان الحال كما قلناه كان[2] في نصب الإمام[3] مفسدة، وهو نقصان الثواب من هذا الوجه، وبتقدير وقوع ما ذكرناه لا نسلم نصب الإمام عن الخروج عن كونه حسنًا فضلاً عن أن يكون واجبًا كما زعموه.

لا يقال: إن ورود الشرع بوجوب نصب الإمام قد دلنا علىٰ عدم هذه المفسدة، فلا وجه لما زعمتموه.

لأنَّا نقول: هذا صحيح ولا ننكره، ولكنه يصير الاستدلال علىٰ وجوب نصب الإمام أمرًا شرعيًا وفيه بطلان مذهبكم بوجوب نصب الإمام من جهة العقل.

المسلك الثالث: لو وجب نصب الإمام من جهة العقل لكونه لطفًا كما زعمتموه، لكان لا يخلو حاله إما أن يجب نصبه في كل الأزمنة أو في بعضها، والقسمان باطلان، فيبطل القول بوجوب الإمام عقلًا كما قالوه.

وإنما قلنا: باستحالة وجوب نصبه في كل الأزمنة، فلأن من الجائز أن يتفق في بعض الأزمنة قوم يستنكفون عن الدخول تحت طاعته، ويعلم الله من حالهم أنهم

---

(١) (اسق) في النسخة (أ، ب).
(٢) (وكان) في النسخة (ج).
(٣) +(نصب) في النسخة (ب، ج).

متىٰ نصب لهم رئيس طغوا وبغوا وقصدوه بالقتل وأثاروا الفتن العظيمة، وإذ[١] لم يكن لهم رئيس أصلًا فإنهم لا يقدمون علىٰ قبيح، ويكونون أقرب إلىٰ التحرز منه، وهذا الاحتمال ممكن الوقوع لا محالة، فيكون نصب الإمام في ذلك الزمان قبيح، لما فيه من المفسدة، ثم لا زمان يفرض علىٰ التعيين إلا ويمكن أن يكون محتملًا لهذا المقدر وقوعه، فإذن لا يمتنع نصب الإمام في جميع الأزمنة.

وإنما قلنا: باستحالة نصبه في بعض الأزمنة، فلأن الغرض من نصب الإمام ليس إلا أن[٢] يكون لطفًا في فعل الواجب والكف عن القبيح، وليس[٣] هذا يختص وقتًا دون وقت، فإذا[٤] بطل هذان القسمان بطل كونه واجبًا، وهذا هو المقصود.

المسلك الرابع: وهو ما أوردوه دلالة علىٰ كون الإمام لطفًا هو منقوض، والدليل المنقوض لا يمكن التعويل عليه في كونه دلالة.

وإنما قلنا: «إنه منقوض، فلأنَّا لو قدّرنا في كل بلدة؛ بل في كل محلة وقرية رئيسًا يدعو الخلق إلىٰ فعل الواجبات ويكفهم عن الوقوع في المحرمات، لكان امتناع الخلق عن القبائح أوفر، وإقدامهم علىٰ فعل الطاعات أكثر[٥] مما إذا لم يكن إلا ذلك الرئيس الواحد أو الإمام الواحد، وهكذا فإنَّا لو قدّرنا القضاه والولاه والأمراء معصومين، لكان ذلك أبلغ في الزجر عن القبائح، وأكثر مواظبة علىٰ[٦] فعل الواجبات، وما ذكرتموه من الدليل المقتضي لوجوب الإمامة ونصب الأئمة بالعقل قائم ها هنا في هذه الصور مع أن شيئًا منها لا يجب عقلًا عندكم، فبطل ما ذكروه، وانتقض ما جعلوه دلالة علىٰ وجوب نصب الإمام.

المسلك الخامس: هب أنَّا سلمنا لكم كون الإمام لطفًا كما زعمتموه، فلا نسلم لكم أن اللطف واجب. فما دليلكم عليه؟ فأما ما قالوه أولًا: من أن اللطف يجري

(١) (وإذا) في النسخة (ج).
(٢) -(أن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (فليس) في النسخة (ج).
(٤) +(فإذا) مكررة في النسخة (ب).
(٥) في النسخة (ج).
(٦) +(علىٰ) مكررة في النسخة (ب).

مجرىٰ التمكين فلا نُسلّمه.

قولهم: «من قدّم الطعام إلىٰ إنسان وأراد منه أن يتناول ذلك الطعام، وعَلِم أنه لا يتناوله إلا إذا تواضع له واستبشر في وجهه، فإن تركه للتواضع يقدح في كونه مُريدًا من ذلك الإنسان أن يتناول ذلك الطعام».

قلنا: هذا فاسد، فإنَّا لا نسلم أن تركه للتواضع والحال هذه يقدح في كونه مُريدًا لأكله علىٰ الإطلاق.

وبيانه: أن الإرادات مختلفة، فقد يكون الإنسان مُريدًا من غيره أن يتناول طعامه إرادة إلىٰ كل غاية حتىٰ يقدر أنه يفعل كل ما يعلم أن ذلك الضيف يتناول طعامه من أجله، وقد يكون مُريدًا من غير أن يتناول طعامه، ولكن لا إلىٰ هذا الحد، بل يقول: أُريد منك أن تتناول طعامي ولكن لا يجب عليَّ أنك إذا وقفت أكلك علىٰ أن[1] أُقبّل قدمك وكفك، فإني لا أفعل ذلك، بل أريد منك إرادة لا تبلغ إلىٰ هذا الحد.

فإذا عرفت هذا التفصيل: فنقول: الإرادة إذا كانت واقعة علىٰ الوجه الأول كان ترك التواضع قادحًا فيها والعلم بذلك ضروري بعد الخبرة، فأما إذا كانت واقعة علىٰ الوجه الثاني، فلا نسلم أن ترك التواضع قادحًا فيها، وهذا ظاهر عند العقلاء في استمرار العادات.

فإذا تقررت هذه القاعدة: قلنا: فلم زعمتم أن الله أراد من المُكلَفين فعل الطاعات والكف عن المحرمات علىٰ الوجه الأول يلزمه فعل اللطف.

وبيانه: أن التكليف تفضل من الله تعالىٰ وإحسان من جُوده، والمتفضل لا يجب عليه أن يأتي بأقصىٰ مراتب الفضل والإحسان، وإذا كان الأمر كما قلناه حَسُن من الله تعالىٰ أن يريد الطاعة من الخلق وترك المعصية علىٰ الوجه الثاني.

وعلىٰ هذا التقرير لا يلزم من ترك اللطف القدح في الإرادة.

---

(١) -(أن) في النسخة (ب، ج).

وأما قولهم ثانيًا: «أن ترك اللطف بمنزلة فعل المفسدة، فإذا جاز من الله تعالىٰ ترك اللطف جاز منه فعل المفسدة»، فهو فاسد.

لأنَّا نقول لهم: إن عنيتم أن أحدهما يُماثل الآخر في حقيقته فهو باطل قطعًا، لأن[1] ترك فعل شيء لا يكون مثلًا لفعل شيء آخر، وإن عنيتم به أنه يماثله في كونه إضرارًا بالغير وذلك هو علة القبح، فيجب اشتراكهما في القبح، فهذا باطل، لأن الفرق بينهما ظاهر، لأنه لا معنىٰ لكون ترك اللطف ضررًا، إلا لأنه ترك الانتفاع، ولا يلزم من قبح فعل الإضرار قبح ترك الانتفاع، ألا ترىٰ أنه يقبح منَّا أن نضر بالفقير ولا يقبح منَّا ترك نفعه، فبطل ما عوّلوا عليه، وصح أنه لا طريق إلىٰ وجوب نصب الإمام إلا من جهة الشرع كما قلناه.

لا يقال: لو جاز القدح في كون الإمامة لطفًا في جميع التكاليف بالاحتمال الذي ذكرتموه وهو تجويز المفسدة لجاز القدح في كون معرفة الله تعالىٰ لطفًا، لأن[2] الذي يمكن في بيان كون المعرفة لطفًا هو كونها باعثة علىٰ أداء الواجب والكف عن المحرمات العقلية، فأما خلوها عن جميع جهات القبح فذلك لا يمكن إثباته بالاتفاق، فيجب علىٰ هذا ألا تكون المعرفة لطفًا لتجويز أن يكون فيها مفسدة كما قلتموه في وجوب نصب الإمام، وهذا محال.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن معرفة الله تعالىٰ ليست من الألطاف التي يجب علىٰ الله فعلها، بل إنما يجب فعلها علىٰ العبد، فلا يلزم ما قلتموه.

وإذا كان الأمر هكذا فنقول: متىٰ دل الدليل علىٰ كون معرفة الله تعالىٰ لطفًا ومصلحة ولم يدل دليل علىٰ كونها مفسدة بوجه من الوجوه، فحينئذ يغلب علىٰ ظننا كون المعرفة لطفًا، فيجب علينا فعلها، لأن[3] الظن يقوم مقام العلم في اقتضاء وجوب الفعل علينا، ولهذا فإن الجالس بجنب[4] جدار مائل إذا غلب

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ، ب).
(٣) (لس) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (يحب) في النسخة (أ، ب)، (تحت) في (ج).

علىٰ ظنه سقوطه، فإنه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع، وإذا[1] كان الأمر كما قلناه، فنقول: لا جرم يكفي ظن كون المعرفة لطفًا في وجوبها علينا، فأما الإمامة فأنتم توجبونها علىٰ الله لكونها لطفًا، فلا يكفي في وجوبها غلبة ظن كونها لطفًا، بل لا بد من القطع بكونها لطفًا، وما لم يعلم خلوها عن جميع جهات القبح بالدلالة القاطعة لم يمكن القطع بكونها لطفًا؛ فلا يمكن إيجابها علىٰ الله، فظهر الفرق بينهما.

فهذا هو الكلام الملخص عليهم في هذه المسألة، وإنما أطلنا في تقريرها لما كانت هي العمدة في أكثر ضلالاتهم، والأصل الذي يدور عليه معظم جهالاتهم.

۞ المقام الثالث: في ذكر شبههم:

وقد تمسكوا فيما زعموه بشُبهٍ ركيكة كثيرة، وأقواها خمس:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: قد علمنا قطعًا بالضرورة أن الله تعالىٰ إنما أنزل القرآن لنعلم معانيه ونعمل به، وإلا كان لا فائدة في إنزاله، وليس لنا طريق إلىٰ معرفة ذلك إلا بواسطة الإمام لأمرين:

أما أولًا: فلأنه قد يطرق إليه التناقض والتعارض، فإنه فيه ما يدل علىٰ التوحيد، وفيه ما يدل علىٰ التشبيه، وفيه ما يدل علىٰ الرؤية، وفيه ما يدل علىٰ أنه لا يُرىٰ، وفيه ما يدل علىٰ الجبر، وفيه ما يدل علىٰ نقيضه، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا بد من إمام يُعرّفنا الحق من هذه الأمور.

وأما ثانيًا: فلو سلمنا أنه لا تناقض فيه ولا معارضة، لكن فيه ما لا سبيل لنا إلىٰ فهمه، لأن أكثر ألفاظ القرآن مشتركة، لا نعلم المراد منها، وفيه ما لا يطّلع المفسرون علىٰ معناه، ومعرفة المقصود منه كالعلم بأوائل السور وأكثر المُجمَلات، فإذن لا بد من إمام يُعرّفنا حقائق هذه الأشياء، ويكشف لنا عن معانيها.

---

(١) (واذ) في النسخة (ب).

والجواب عما أوردوه من وجهين:

أما أولًا: فلأنَّا لا نسلم وقوع التعارض في القرآن، والعلماء من أهل الدين قد بالغوا في إزالة ما يوهم التعارض بما ذكروه من وجوه التأويل، وذكروا في إنزال المتشابه فوائد جمة، ولنذكر منها ها هنا خمسًا:

الأولىٰ: أنه إنما أورد فيه المتشابه ليكون أبعد عن طريق التقليد، وأقرب إلىٰ سلوك طريقة النظر، لأنه إذا وجد في القرآن المُحكم والمتشابه لم يكن بأن نُقلِد المُحكم أولىٰ من أن نُقلِد[1] المتشابه، فنحوّج إلىٰ الرجوع إلىٰ الدلالة والوقوف عليها، ولو كان كله محكمًا لكان أقرب إلىٰ الاتكال وترك النظر.

الثانية: أنه عند النظر في المتشابه ربما ذاكر العلماء، ويعرف منهم ما أُشكل عليهم، وما دعا إلىٰ ذلك فهو أولىٰ مما يُقتضىٰ العدول عنه، لأن[2] مذاكرتهم تدعوا إلىٰ الحق، وتكشف عن الصواب.

الثالثة: أن كون القرآن مشتملًا علىٰ ذكر المحكم والمتشابه، يقتضي أن الناظر فيه والمتدبر له إذا ظفر بما ظاهره التشابه، دعاه ذلك إلىٰ النظر في أدلة العقول ليميز بين المُحكم والمتشابه، وربما دله ذلك علىٰ معرفة التوحيد[3].

الرابعة: أن المتشابه إذا كان مقرونًا بذكر المُحكم كان أدعىٰ لسائر أهل المذاهب إلىٰ النظر في أسرار القرآن ومعرفة معانيه، لأنهم متىٰ ظنوا وجود ما ينصرون به مذاهبهم وأقاويلهم كان نظرهم فيه أقوىٰ وداعيهم إليه أشد، فيكون ذلك داعيًا لأهل الحق إلىٰ انشراح الصدور بما عَلِموه، وداعيًا المبطلين إلىٰ أن يتأملوا كثيرًا، فيزيلون عن باطلهم، ولو كان كله مُحكمًا لم يحصل هذا الغرض.

---

(١) (يلقد) في النسخة (ب).
(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (التوجه) في النسخة (ب، ج).

الخامسة: أنه تعالىٰ عَلِمَ أن الصلاح لهم في تردد أنظارهم وتكرارها، وكدّ قرائحهم في معرفة الحق، وإتعاب خواطرهم في معرفة المقصود منه، ولن يكون الأمر هكذا إلا إذا كان فيه مُحكم ومتشابه.

فهذه الفوائد أقوىٰ وأحسن ما وجدته [عند](١) المتكلمين(٢) في وجه الحكمة بالخطاب بالمتشابه، ولهم وجوه غير هذه كثيرة.

وأما ثانيًا: فلأنَّا لا نسلم أنه لا سبيل إلىٰ فهم معانيه، لأن التفاسير لا يخلو حالها مع كونها مختلفة إما أن تكون مشتركة في معنىٰ(٣) واحد أو لا تكون مشتركة.

فإن كان الأول: فذلك المعنىٰ المشترك هو مراد الله تعالىٰ.

وإن كان الثاني: فنقول: من جوّز حمل اللفظ المشترك علىٰ كلا(٤) مفهوميه كانا مرادين جميعهما، ومن لم يجوّز ذلك فإنه يطلب مرجحًا(٥)، فإن وجده كان المراد هو الأرجح، وإن لم يجد مرجحًا وجب التوقف، وتعذر وجود المرجح، لا يوجد في القرآن إلا نادرًا، وهذا لا يُخرج القرآن عن أن يكون مفهوم المعنىٰ، فبطل قولهم: إنه لا بد من وجود إمام يُفهمنا معناه.

الشبهة الثانية: قالوا: إن الأمة قد اختلفت في أحكام ليست في كتاب ولا في الأخبار المتواترة ما يدل عليها، والقياس والخبر الواحد ليسا طريقين إلىٰ معرفة الأحكام الشرعية، فلا بد من إمام يُستفاد منه معرفة الحق في هذه الأحكام، وهذا هو الذي نريده.

والجواب من أوجه:

أما أولًا: فلا نسلم أنه ليس في القرآن ولا في السُنَّة ما يدل عليها، فإن العمومات الواردة في الكتاب والسُنَّة والتمسك بالإيمان(٦) والإشارات لا يمتنع أن تكون

---

(١) -(عند) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (للمتكلمين) في النسخة (ج).

(٣) (معنا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (اكلا) في النسخة (ب).

(٥) (رحجا) في النسخة (أ، ب).

(٦) (بالايما) في النسخة (ج).

وافية ببيان الأحكام الشرعية التي ليس منصوصًا عليها، نحو مسألة «الحد»، ومسألة قولنا: «هي حرام عليَّ» وغير ذلك من المسائل الخلافية، ولهذا نرىٰ الفقهاء يخرجون أكثر المسائل علىٰ قوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[1]: {**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**}[2]، فهذا الظاهر يسترسل علىٰ كم من مسألة لا تحصىٰ ولا يمكن ضبطها.

وأما ثانيًا: فلا نسلم أنه ليس في القياس ولا في الأخبار الأحادية ما يدل عليها، والقياس وخبر الواحد من جملة الطرق علىٰ الأحكام العملية والمسائل الاجتهادية، وموضع تقريره أصول الفقه.

وأما ثالثًا: فنعارضهم ونقول: الأحكام الشرعية كلها غير منقولة عن الإمام المعصوم بزعمكم لأنها غير متناهية، وما لا يتناهىٰ لا يمكن التنصيص عليه علىٰ التفصيل، فبالطريق التي اقتبستم [بها][3] معرفة هذه الأحكام من إمامكم، فنحن نقتبسها من صاحب الشريعة أيضًا من غير حاجة إلىٰ الإمام.

الشبهة الثالثة: قالوا: الشريعة لا بد لها من ناقل، وليس يخلو[4] الحال في نقلها إما أن يكون بالتواتر أو يكون[5] بالأحاد. ومحال أن يكون نقلها بالتواتر: إذ ليس يجب في كل ما نص الله عليه أن يكون معلومًا لأهل التواتر. ومحال أن يكون نقلها بالأحاد: لأن[6] الخبر الواحد لا يكون طريقًا للعلم، فإذا بطل هذان القسمان لم يكن بُد من إمام يكون حافظًا للشريعة، ومُبلّغًا لأحكامها، وإلا لما كنا قاطعين بصحة الشريعة.

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٢) أخرجه الشافعي في «الأم» (٨/ ٦٣٩)، ومالك في «الموطأ» (٢/ ٧٤٥)، والبيهقي (١١٧١٨)، وأخرجه ابن ماجه (٢٣٤١)، وأحمد (٢٨٦٥) مطولاً، وأخرجه أحمد (٢٨٦٥)، والطبراني (١١٨٠٦)، وأخرجه ابن أبي شيبة (٧/ ٢٥٦) من طريق سماك، والطبراني (١١٥٧٦)، والدارقطني (٤٥٤٠).

(٣) -(بها) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

(٥) -(أو يكون) في النسخة (ب، ج).

(٦) (لين) في النسخة (ج).

والجواب: أن أكثر هذه المطاعن صادرة عن الملاحدة والزنادقة يتدرجون بها إلىٰ إبطال النبوة، ويتخذونها ذريعة إلىٰ هدم قواعد الشريعة، **وعنه جوابان**:

أحدهما: أنَّا نقول: إن أحكام الشريعة منقسمة في حقنا إلىٰ علمي وعملي. فما(١) تعبّدنا فيه بالعلم: فلا بد من بلوغه إلينا بالتواتر، وما تعبّدنا فيه بالعمل: فيكفي في بلوغه إلينا بالآحاد، والأخبار الأحادية كافية في إثارة الظن، والعمل علىٰ الظن جائز عقلًا وشرعًا.

وثانيهما: أنكم معارضون بمثله: فإنكم لم تشاهدوا الإمام، فنقول: بالطريق التي وصلت إليكم أحكام الشريعة من إمامكم هذا جاز وصولها إلينا من جهة الرسول، وما أجبتم علىٰ ما ورد عليه من الإشكال فهو بعينه جوابنا.

الشبهة الرابعة(٢): قولهم: قد عُلِم قطعًا بالضرورة اختلاف العلماء في كثير من مسائل الشريعة، وأحكام التحليل والتحريم في العبادات، وأمور المعاملة، وخلافهم فيها عظيم، والخصومة بينهم فيها طويلة، فلا بد من حجة قاطعة ترفع هذا الاختلاف، وتزيل هذا الشجار العظيم، وليس في الكتاب والسُنَّة ما يزيل هذا الاختلاف، بل نقول: إنما نشاهد الاختلاف من جهة الكتاب والسُنَّة، وما فيهما من المحتملات التي ليس يُقطع بها، فإذن لا بد من أن يكون علم ذلك مستودعًا عند الإمام، فلا بد من وجوب نصبه لما ذكرناه.

والجواب: أن الحق عندنا تصويب الآراء في الاجتهاد، وأن اختلافهم هذا مقصود لله تعالىٰ ومطلوب، لأنه لو كان الحق في واحد من هذه المسائل لوجب أن ينصب الله عليه دليلًا قاطعًا عليه يرفع هذا الاختلاف كما في المسائل القطعية من وجوب الصلاة والصوم وغيرها من المسائل العلمية، فلما لم(٣) يكن فيها دليل

---

(١) (بما) في النسخة (ب). (٢) (الثالثة) في النسخة (أ).
(٣) (فلم لا) في النسخة (ب).

قاطع؛ عَلِمنا[١] أن هذا الاختلاف يريده الله تعالىٰ، فلا سبيل إلىٰ دفعه وإبطاله إلىٰ نصب[٢] إمام ولا غيره، فكيف يصح قولهم علىٰ أنه لا بد من إمام يكون رافعًا لهذا الاختلاف؟

الشبهة الخامسة[٣]: قولهم: ما يوجب الحاجة إلىٰ الرسول من بيان الشريعة ودعاء الخلق إلىٰ طاعة الله تعالىٰ، والهداية إلىٰ الدين، وحفظ[٤] البيضة، والقيام بأمر الله في الحدود وسائر الأحكام هو بعينه موجب لنصب الإمام، لأنَّا قد علمنا بالضرورة أنه لا أحد من أمته إلا ويجوز أن يكون حافظًا لها[٥]، وحال جميعهم كحال كل واحد منهم في عدم الحفظ لها، وأن كل واحد يجوز عليه الغلط والسهو والنسيان والكتمان والتحريف والتبديل، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا بد لها من حافظ وحارس، وليس ذلك يتم علىٰ أكمل الوجوه وأبلغها إلا بوجود الإمام، فلهذا قلنا: إنه لا بد من وجوب وجود الإمام، وإلا انتقض الغرض بالشريعة وكان عدمه سببًا لإهدارها وإهمالها وهدمها لقواعدها وهذا محال.

والجواب عما أوردوه من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلأن ما ذكروه هو[٦] مجرد دعوىٰ من غير إقامة دليل علىٰ صحتها، وبم تنكرون علىٰ من يقول: أن المتولي لحفظ هذه الشريعة هو الله تعالىٰ، كما هو المتولي لحفظ النبوة، فلا تحتاج الشريعة إلىٰ حافظ معه.

وأما ثانيًا: فلم لا يجوز أن تكون محفوظة بالتواتر كما أن القرآن لما كان منقولاً بالتواتر لم يحتج إلىٰ حافظ.

لا يقال: ليس كل ما في الشريعة منقولًا بالتواتر، فكيف يقال: إنها محفوظة بالتواتر؟

---

(١) (علميًا) في النسخة (ب، ج)، (علميا) في (أ).
(٢) (وإبطاله لا بنصب) في النسخة (ج).
(٣) (الرابعة) في النسخة (أ).
(٤) (وحفص) في النسخة (ج).
(٥) -(لها) في النسخة (ب، ج).
(٦) (وهو) في النسخة (ب، ج).

لأنَّا نقول: إنما قصدنا إبطال قولكم أن الشريعة لا يمكن حفظها إلا[1] بإمام، وإذا جاز في بعضها أن يكون محفوظًا بالتواتر، وما ليس متواترًا مردود إلىٰ ما هو متواتر وهو أصل له، بطل قولكم أن حفظها موكول[2] إلىٰ الإمام كما زعمتم.

وأما ثالثًا: فهب أنَّا سلمنا لكم أن هذه الشريعة محفوظة بالإمام علىٰ زعمكم، فمن حقه أن يكون موجودًا لأن ما كان معدومًا لا يمكن أن يحفظ به شيء، وهم فيما زعموه إذا سألناهم عن وجود هذا الإمام الذي ادّعوا كون الشريعة محفوظة به، أحالونا علىٰ إمام لم يوجد له في الدنيا أثر، ولا سُمِعَ من أمره نبأ ولا خبر، فكيف يقال: إن الشريعة محفوظة بمن هذه حاله، ثم يقال: لهم العلم بإمامة إمامكم هذا، هل يجب أن يكون محفوظًا أو لا يجب حفظه؟

فإن قالوا: لا يجب حفظه.

قلنا: وكيف لا يجب حفظه وهو من أعظم أمور الدين العظيمة، وأجلّ المقاصد، وعليه تدور أكثر أمور الديانة، فكيف يمكن إهماله.

وإن قالوا: بل يجب حفظه لأنه أجلّ الأشياء.

قلنا: وبأي شيء يمكن حفظه.

فإن قالوا بالتواتر.

[**قلنا**][3] جاز مثله في الشريعة.

وإن قالوا: بالآحاد.

[**قلنا**][4] فهي غير موصلة إلىٰ العلم.

وإن قالوا: بالنظر.

---

(١) -(إلا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (موكل) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(قلنا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) - (قلنا) في النسخة (أ، ب، ج).

قلنا: فلم لا يجوز مثله في الشريعة **وبأي شيء أجابوا** عن العلم بالإمامة في حق إمامهم، **فهو بعينه جوابنا** في كل الشريعة من غير فرق، فبطل ما توهموه.

الشبهة السادسة[١]: قالوا: الأشياء كلها علىٰ الحظر لأنها ملك الله تعالىٰ، فلا يمكن أن نعلم المباح منها إلا سمعًا، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا بد للناس من حجة تُعرّفهم ما يباح لهم وما يُحظر عليهم مما يُصلح أبدانهم ومعايشهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم في كل زمان، وكل ذلك لا يمكن إلا بوجود الإمام ليكون معرّفًا لهذه الأمور وموضحًا لها كما حققناه.

والجواب: عما ذكروه من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلأنَّا لا نسلم أن الأشياء كلها علىٰ الحظر، فإنَّا نعلم بالضرورة من حال العقلاء أنهم يستحسنون بعقولهم التنفس في الهواء[٢]، وحُسن شرب الماء البارد، والمشي في مناكب الأرض لبعض المنافع، فكيف يقال: بأن أصل الأشياء كلها علىٰ الحظر.

وأما ثانيًا: فلأنَّا قد علمنا بالتواتر من جهة[٣] صاحب الشريعة تحليل بعض الأشياء وتحريم بعضها، فلا يحتاج إلىٰ إمام في تعريف ذلك، وإذا جاز في بعض الشريعة أن يكون معلومًا من غير الإمام، جاز في جميعها أن يكون معلومًا من غير الإمام، والجامع بينهما: أن كليّ الشريعة وجزئها معلوم من صاحب الشريعة فلا نفتقر إلىٰ الإمام في شيء منها.

وأما ثالثًا: فلأنكم إذا أوجبتم الحاجة إلىٰ الإمام كما زعمتم فأوجبوا أن يكون في كل قرية وفي كل محلة إمام ليكون معرفًا لهم ما يحل لهم وما يحرم عليهم، فإذا جاز أن يكون مستغني عنه في قرية دون قرية، جاز أن يكون مستغني عنه في جميعها لا محالة.

---

(١) (الخامسة) في النسخة (أ).
(٢) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (جهت) في النسخة (ج).

فظهر بما ذكرنا بطلان كلام هؤلاء الاثنا عشرية في وجوب الإمام وأنه لا غرض لهم في ذلك إلا الطعن في الدين وهدم قواعد الشريعة.

تنبيه:

اعلم أن في الناس من يزعم أن الإمامة وإن لم يكن الطريق إلىٰ ثبوتها العقل كما قررنا فساده، فإن فيهم من يزعم أن الطريق إلىٰ الإمامة هو النص[١] من جهة العقل أيضًا، ونقول[٢]: إنه يجب علىٰ الله تعالىٰ أن ينص علىٰ كل إمام.

وهذا المذهب أيضًا فاسد، وعمدتنا في إبطاله هو أن[٣] الطريق لنا إلىٰ وجوب الإمامة هو الشرع كما قررناه فيما سبق، وإذا كان الأمر علىٰ ما قلناه، فغير[٤] ممتنع[٥] أن يعلم الله تعالىٰ الصلاح في بعض الأشخاص أن تكون إمامته بضرب من الاجتهاد، كما يعلم الصلاح[٦] في النص[٧] عليه بعينه، وأن من يثبت في حقه أوصاف، وكان[٨] مختصًا ببعض الأمور أن تكون إمامته جائزة، وإذا كان الحال علىٰ هذه الصفة، بطل قولهم: إن الإمام لا بد أن يكون منصوصًا عليه لا غير، وأن يكون هذا النص واجبًا بالعقل.

لا يقال: لو جاز ثبوت الإمامة بضرب من الاجتهاد، لجاز ثبوت النبوة أيضًا بضرب من الاجتهاد، لأنهما مستويان في كون كل واحدٍ منهما يفتقر إليه الخلق في أمور أديانهم[٩].

لأنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأن أحدهما: مخالف للآخر، فلا وجه للجمع بينهما، ويؤيد ما ذكرناه أن النبي مهبط الوحي بخلاف الإمام، فبطل أن يُقاس أحدهما علىٰ الآخر.

---

(١) (النظر) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(أيضًا ونقول) في النسخة (ج).
(٣) -(أن) في النسخة (ب، ج).
(٤) (معس) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (فممتنع) في النسخة (ج).
(٦) -(في بعض الأشخاص أن تكون إمامته بضرب من الاجتهاد، كما يعلم الصلاح) في النسخة (ب، ج).
(٧) -(في النص) في النسخة (ج).
(٨) (فكان) في النسخة (ج).
(٩) (ادايهم) في النسخة (ج).

وأمـا ثانيًا: فـلأن النبي إنما أوجب فيه التعيين من جهــة الله تعالىٰ لما كان حُجة فيما حمل من أمر الرسـالة، وأُيّد بإظهار المعجـزة بخلاف الإمام، فإنه ليس حُجة في شـيء يحملـه من الله تعالىٰ، وإنما هو قائم بالأمـور التي ذكرناها، فلهذا لم يلزم تعيينه[1] من جهة الله تعالىٰ، وكان تعينه موكولًا إلىٰ اجتهادنا ونظرنا.

نعـم لا يمتنع في بعض الأئمة أن تكون المصلحـة في التنصيص علىٰ إمامته كما نقول في إمامة أمير المؤمنين، فإنها عندنا ثابتة بالنص كما نقرره فيما بعد بمشيئة الله تعالـىٰ، وإنمـا أنكرنـا علىٰ هؤلاء الاثنا عشـرية لما زعمـوا أنه لا إمـام[2] إلا وهو منصوص عليه من جهة الله تعالىٰ أو من جهة رسوله، فهذا خطأ لما قررناه.



(١) -(تعيينه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (أنه الامام) في النسخة (ب).

الفصل الثالث
في بيان الصفات المعتبرة في حق الأئمة

اعلم أن الإمامة لما كان ثبوتها أمرًا شرعيًا وجب أن تكون الصفات المعتبرة في الإمام ثابتة بالشرع أيضًا ولهذا فإن الصلاة لما كانت ثابتة بالشرع لزم في صفاتها أن تكون ثابتة بالشرع أيضًا.

فنقول: لما ثبت[١] بالأدلة الشرعية أنه لا بد للناس من إمام يقوم بأحوال الأمة وينهض بأعبائها، ويتحمل أثقالها مما كان موصلًا[٢] إلىٰ تحصيل هذا الغرض من الصفات، وجب اعتباره، وما كان يمكن حصول الغرض من دونه، فلا حاجة بنا إلىٰ اعتباره، فلنشرح ما يجب اعتباره من الصفات وما لا يجب اعتباره، فهذان مطلبان، ولا بد لنا من بيانهما.

المطلب الأول: في الصفات التي يجب اعتبارها:

اعلم أن جملة ما يُعتبر من الصفات التي يجب أن يكون الإمام حاصلًا عليها هي تسع، منها ما يكون أصلًا لغيره من الصفات، ومنها ما يكون فرعًا، فهذان قسمان نشرحهما بعون الله.

القسم الأول: في الصفات التي تكون أصلًا لغيرها:

وجملتها أربع[٣]: الذكورة والحرية والبلوغ والعقل، ونحن ندل علىٰ وجوب اعتبار كل واحد من هذه الأربع إن شاء الله.

الصفة الأولىٰ: الذكورة:

وإنما وجب اعتبارها فلأمور ثلاثة:

أما أولًا: فلأن الغالب من حال النساء ألا يحصل لهن كمال هذه الصفات التي سنذكر من وجوب كون الأئمة عليها من السياسة والتدبير وغيرهما.

---

(١) (يبيت) في النسخة (ب). (٢) (موصولًا) في النسخة (ب). (٣) -(أربع) في النسخة (ج).

وأما ثانيًا: فلأن النساء لا يحصل لهن من الهيبة ما يحصل للرجال، لضعف حالهن، ومبنىٰ أمر الإمامة علىٰ إنفاذ الأمور العظيمة، وتقرير أحكام الأيالة(١)(٢).

وأما ثالثًا: فلأن في وجوب إمامة النساء مناقضة لأحكام الشرع، فيجب القضاء ببطلانها، لأن المأخوذ عليهن التستر والوقوف في قعر البيوت، والإمام من حقه البروز للخلق والتعهد لمصالحهم في جميع أمورهم، وإمامة النساء مناقضة لما عُرف من حال الشرع في حقهن، ومعاكس لحكمه(٣)، فيجب أن يكون باطلًا.

الصفة الثانية: البلوغ:

ولا بد من اعتبار هذه الصفة لأن الغالب من حال الصبيان هو ضعف العقل وعدم الاستقلال بأمر من الأمور، ولهذا جعل الشرع عليهم القوامه والولاية(٤) في حفظ أموالهم، ومن يكون مُوَلَّىٰ عليه في جميع أحواله وأموره كيف يُعقل كونه واليًا لأمر من الأمور؟ هذه معاكسه، فلهذا وجب اعتبار البلوغ لما ذكرناه.

الصفة الثالثة: العقل:

ولا شك أن العقل هو ملاك الأمور، وهو الأصل في وضع الأشياء في مواضعها، ومن لا يكون عاقلًا لا يمكنه شيء من ذلك، ولهذا فإن المجانين لما عدموا العقل وجب افتقارهم إلىٰ القوام(٥) والحفاظ لفقد ما يتميزون(٦) به بين النفع والضرر والمصالح والمفاسد، ولا شك أن الإمامة من أحوج الأمور إلىٰ العقل والتمييز لما يتحمل من الأعباء العظيمة، والأمور المهمة، فلهذا أوجبنا رعاية هذه الصفة واعتبارها.

---

(١) (الامامة) في النسخة (ج).

(٢) **الإيالة**: السياسة، يقال: ألنا وإيل علينا، أي سسنا، وساسونا. يقال: هو حسن الإيالة: أي السياسة. الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، قدم له وراجعه: أ. د. فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (١/ ١٢٦).

(٣) (لحلمه) في النسخة (ج).

(٤) (القوام والولاه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (القوم) في النسخة (ب).

(٦) (يميرون) في النسخة (أ، ب، ج).

الصفة الرابعة: الحرية:

وإنما وجب اعتبارها لأمرين:

أما أولًا: فلأن الإمامة منزلة رفيعة عند الله، ودرجة عالية ولا ينالها إلا ذو حظ عند الله، وقَدم سابقة في الدين، ولا شك أن أحوال العبيد ناقصة، وأمورهم مستحقرة، وهممهم[1] نازلة، وأمر الإمامة مناقض لأحوالهم، فلهذا لم يكونوا مستحقين لها.

وأما ثانيًا: فلأن أزمنة العبيد مشغولة بخدمة السادات ومنافعهم مستغرقة، والولاية حاصلة عليهم في جميع أحوالهم، فكيف يكون لهم الولاية علىٰ غيرهم؟ هذا محال.

فهذه الصفات الأربع لا بد من اعتبارها، ولا خلاف في وجوب اشتراطها للوجوه التي ذكرناها.

القسم الثاني: في ذكر الصفات التي هي فروع على هذه وجملتها خمس:

نشرح كل واحدة منها بمشيئة الله تعالىٰ:

الصفة الأولىٰ: أن يكون عالِمًا بأصول الدين: محيطًا بقواعد الشريعة، مجتهدًا في فروعها، بحيث يكون متمكنًا من إيراد الأدلة وحل الشُبه فيما يرد من أمور الديانة، ومتمكنًا من الفتوىٰ في أحكام الشريعة، قويًا علىٰ الإيراد والإصدار فيها حتىٰ تكون الحوادث صادرة عن رأيه ومتوقفة علىٰ حسب اجتهاده، وتمام المقصود من اشتراط هذه الصفة يحصل بذكر بحثين:

أحدهما: في تفصيل العلوم التي لا بد للإمام من إحرازها.

وثانيهما[2]: في مقدار الواجب منها.

---

(١) (وهمتهم) في النسخة (ب، ج). (٢) (وثانيها) في النسخة (ج).

البحث الأول: في تفصيل العلوم التي لا بد للإمام [من إحرازها] (١) ليكون حائزًا لمنصب الاجتهاد:

واعلم أن غرضنا بالاجتهاد هو أن يكون متمكنًا من تحصيل حكم الحادثة من جهة الأدلة، وهذه الرابطة مشتملة علىٰ معرفة الأدلة ومعرفة كيفية أخذ الأحكام منها، ومجامعها علوم ثمانية:

أربعة منها أصول: وهي العقل والكتاب والسُنَّة والإجماع.

وأربعة منها فروع لها: وهي العلم بشروط الحدود والبراهين وإحراز علم الأدب من النحو واللغة وعلم الناسخ والمنسوخ، والعلم بأحوال الرواة ومعرفة من يُقبل منهم ومن يُرد.

فهذه العلوم الثمانية لا بد من إحرازها لكل مجتهد، وكل واحد من هذه العلوم علىٰ حظ وقدر من مرتبة الاجتهاد لا يمكن من تحصيل هذه المرتبة إلا بإحرازها، وكل ما كان أدخل وأعظم في هذه العلوم وإكمالها كان أدخل في الاجتهاد وأعظم درجة في بلوغه، وهي لا تحصل إلا بحصول مجموع هذه العلوم، فلهذا أوجبنا حصولها لكل مجتهد.

البحث الثاني: في بيان مقدار الواجب من هذه العلوم:

اعلم أنَّا وإن أوجبنا علىٰ المجتهد أن يكون حاصلًا علىٰ معرفة هذه العلوم الثمانية، فلسنا نريد أن يكون محيطًا بدقائقها وعالِمًا بتفاصيلها ومستوليًا علىٰ جميع أسرارها بحيث لا يشذ عنه منها شيء، فهذا لا محالة يتعذر ولا يكاد يوجد، وإذا كان الأمر هكذا فلا بد من ضبط مقدار الواجب الذي(٢) يحصل به الاجتهاد، **ويحصر المقدار من ذلك عندنا إجمال وتفصيل.**

---

(١) (أن يكون عليها) بالهامش في النسخة (ج)، -(من إحرازها) في (أ، ب).
(٢) (اليئ) في النسخة (ب، ج).

أما الإجمال: فالغرض بالاجتهاد تحصيل الأحكام الشرعية واستنباطها من الأدلة، فقد اشتمل هذا على معرفة الحكم والدليل وكيفية الاستنباط، فمتى كان متمكنًا من ذلك، فقد حاز منصب الاجتهاد، ومتى نقص عن هذه المرتبة فهو قاصر عن بلوغها، ومتى زاد على هذا القدر فهو فضل وتبحر في العلوم وزيادة في الفضل والمنزلة.

وأما التفصيل: فقد ذكرنا أن المشترط[1] من العلوم أمور ثمانية، فلنذكرها واحدًا واحدًا، وما يلزم من معرفته وتحصيله، وما لا يلزم، بكلام ملخص وجيز بعون الله:

فنقول: قد قررنا فيما سبق أنها على نوعين: أصول وفروع:

فالنوع الأول منها: هي الأصول: وهي أربعة:

أولها: الكتاب: ولا بد للمجتهد من العلم به، لأنه أصل من أصول الشريعة ومنه تؤخذ أحكامها في التحليل والتحريم، وليس يلزم حفظ جميعه، بحيث يكون من ظاهر قلبه، بل الذي يتوجه من العلم به هو مقدار خمسمائة آية، وهي التي يتعلق بها الأحكام الشرعية، فأما ما عدا ذلك من أنواع القصص والتسبيح والتهليل وغير ذلك من علومه العظيمة، فلا يلزم حفظه.

وثانيها: السُنَّة: ولا بد من معرفة الأحاديث والسيّر التي يتعلق بها الأحكام، فكم من حكم ليس مستندنا فيه إلا إلى أخبار الرسول وأفعاله وتقريراته، ولا يلزم أن يكون حافظًا لجميع الأحاديث من ظاهر قلبه، ولا يلزمه أيضا أن يكون محيطًا بجميعها، فإن ذلك يتعذر، بل يعتمد على كتاب منها يكون مستندًا له، ويرجع إليه في معرفة الأحكام الشرعية، فأما سائر المواعظ والآداب والحِكَم فلا يتوجه وجوب معرفتها.

وثالثها: الإجماع: ويجب عليه أن يكون عالِمًا بأن ما أفتى به ليس مخالفًا للإجماع، ولا بد من إحراز هذه الدقيقة، لأن مخالفة القاطع هي حرام محض،

(١) (المشروط) في النسخة (ج).

ولا يلزمه الإحاطة بجميع الإجماعات في الشريعة، بل يكفيه العلم بهذا القدر الذي ذكرناه لا غير.

ورابعها: العقل: ونريد بذلك أنه لا بد من العلم بأن الأصل هو البقاء[(١)] والوقوف على البراءة الأصلية ولا يحصل التغيير عن الأصل إلا بدلالة شرعية من كتاب وسُنَّة أو إجماع أو قياس، فإذا لم يكن شيء من هذه الأصول، فالأصل هو البقاء[(٢)] والبراءة الأصلية، حتىٰ يرد مغيّر[(٣)] مما ذكرنا. فإذا عدم المجتهد شيئًا من هذه المغيرات الموجبة لهذه الأحكام فعليه التوقف والعمل علىٰ البراءة، ومثال هذا ما نقوله في وجوب صلاة الوتر، فإنَّا قد بحثنا سائر المدارك الشرعية: الكتاب والسُنَّة والإجماع، فلم نجد في وجوبه[(٤)] شيئًا منها[(٥)]، فلما لم نجده عوّلنا علىٰ البراءة الأصلية في عدم وجوبه، وقلنا: الأصل عدم وجوبه حتىٰ يرد دليل معين.

فهكذا يكون تحصيل هذه العلوم الأربعة وتفصيلها وإحرازها للمجتهد.

---

(١) (اليقىٰ) في النسخة (أ).
(٢) (اليقىٰ) في النسخة (أ).
(٣) (معيّر) في النسخة (ج).
(٤) -(في وجوبه) في النسخة (ب، ج).
(٥) في «المحيط» عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات: أحدها: أنه واجب وهو آخر أقواله، [قلت]: هو الصحيح، وقال قاضي خان: هو الأصح. والثاني: أنه فرض، وهو قول زفر، وأبو بكر بن العربي في «العارضة»، مال سحنون والأصبغ من المالكية إلىٰ وجوبه يريده به الفرض. وفي «المغني»: عن أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء، ولا ينبغي أن تقبل شهادته، وقد حكىٰ عن أبي بكر أن الوتر واجب أي فرض. وحكىٰ ابن بطال في «شرح البخاري» عن ابن مسعود وحذيفة والنخعي أنه واجب علىٰ أهل القرآن دون غيرهم، والمراد بالوجوب الفرض. واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ النحوي أنه فرض وصف فيه جزاء، وساق فيه الأحاديث التي دلت علىٰ فرضيتها، ثم قال: فلا يرتاب ذوقهم بعد هذا أنها ألحقت بالصلوات الخمس في المحافظة عليها. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسىٰ بن أحمد بن حسين الغيتابىٰ الحنفىٰ بدر الدين العينىٰ، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، (٢/ ٤٧٣)، وقال مالك، والثوري، والليث، والأوزاعي، وأبو يوسف، ومحمد، وأكثر أهل العلم. الوتر سنة، وليس بواجب ولا فرض. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيىٰ بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، (٢/ ٢٦٥).

النوع الثاني: هي الفروع لهذه أيضًا وهي أربعة:

أولها: العلم بشروط الحدود والبراهين: ولا بد من إحراز العلم بها ليكون متمكنًا من كيفية الاستدلال علىٰ العلوم الدينية وتمّكنه [من][1] تحصيل الأحكام الشرعية، ولا يشترط في ذلك أن يكون مبرزًا هذه الأمور مستوليًا علىٰ جميع حقائقها ودقائقها، بل يكفي في ذلك ما ذكرناه[2].

وثانيها: العلم بالآداب[3] من النحو واللغة: ولا بد من إحراز شيء من علومها ليكون متمكنًا من معرفة خطاب الله تعالىٰ وخطاب رسوله، وعالِمًا بكيفية الاستدلال بهما علىٰ الأحكام الشرعية، وحد ذلك بأن يكون متمكنًا من فهم حقيقة الإعراب والفرق بين الحقيقة والمجاز، والبطن[4] والظاهر، والمجمل والمُبيّن، والمطلق والمقيد، ولا يشترط في ذلك أن يكون محيطًا بجميع دقائقها ومُستوليًا علىٰ أسرارها حتىٰ يكون بالغًا مبلغ سيبويه [5]والمبّرد.

وثالثها: العلم بالناسخ والمنسوخ: ولا بد من العلم بذلك لنحترز به عن أن يكون قد أفتىٰ بحكم لا يأمن كونه منسوخًا أو أفتىٰ بانتفاء حكم لا يأمن كونه ثابتًا، وإذا كان علىٰ حقيقة من أمر المنسوخ والناسخ وإتقانهما أَمِنَ من الوقوع فيما[6]

---

(١) -(من) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (ذكرنا) في النسخة (ج).

(٣) (بالادب) في النسخة (أ).

(٤) (واليص) في النسخة (أ، ج)، (والنطن) في (ب).

(٥) سيبويه: (١٤٨ - ١٨٠هـ = ٧٦٥ - ٧٩٦ م) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدىٰ قرىٰ شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنف كتابه المسمىٰ «كتاب سيبويه - ط» في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلىٰ بغداد، فناظر الكسائي. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلىٰ الأهواز فتوفي بها، وقيل: وفاته وقبره بشيراز. وكانت في لسانه حبسة. و «سيبويه» بالفارسية رائحة التفاح. وكان أنيقًا جميلاً، توفي شابًا. وفي مكان وفاته والسنة التي مات بها خلاف. الأعلام (٥/ ٨١)، قلادة النحر، (٢/ ٢١٤)، معجم الأدباء (٦/ ٨٢)، و وفيات الأعيان (٣/ ٤٦٣)، وتاريخ بغداد (١٢/ ١٩٠)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٣٥١)، وتاريخ الإسلام (١١/ ١٥٤)، و مرآة الجنان (١/ ٣٤٨)، وبغية الوعاة (٢/ ٢٢٩).

(٦) (مما) في النسخة (ب، ج).

ذكرناه، ولا يلزم أن يكون[١] محيطًا بجميع الوقائع المنسوخة، بل يكفي في ذلك ألا يُفتي بحكم منسوخ، ولا يفتي بنسخ حكم ثابت.

ورابعها: العلم بأحوال الرواة ونقلة الأحاديث ومن يُقبل منهم ومن يُرد: ولا بد من العلم بذلك ليكون متمكنًا من ترجيح الأخبار بعضها علىٰ بعض، ويعرف طرق الإسناد، وهذا أمر مهم لأن الوسائط قد كثرت، فلا بد من إحرازها ومعرفة الصحيح فيها والفاسد، ومقدار ما نوجبه من ذلك: أن يكون عالِمًا بكون الراوي عدلًا ضابطًا، ولا يلزم أن يكون محيطًا بجميع طرائقهم وسيرهم وأنسابهم، بل يكفي في ذلك ما ذكرناه.

فهذا محصول الكلام في هذه الصفة، ومقدار ما يتوجه من إتقانها وتحصيلها.

واعلم أنه لا خلاف بين أئمة الزيدية والمعتزلة في أنه لا بد من اعتبار «شريطة الاجتهاد»، وأن يكون الإمام مُحرِزًا لها علىٰ هذا التقرير الذي ذكرناه، وإنما يحكىٰ الخلاف في ذلك عن الحشوية، فإنهم لم يعتبروا في الإمام أن يكون عالِمًا بل جوّزوا في حقه أن يكون مُقلِدًا، وحكىٰ هذا المذهب عن الشيخ أبي حامد الغزالي، فإنه جوّز إمامة المُقلِد، وزعم أنه إذا كان مُحرِزًا لسائر الخصال أن تكون إمامته جائزة.

والمعتمد في بطلان هذه المقالة وجهان:

أحدهما: أن المعتبر في ذلك علىٰ ما درج عليه الأولون من الصحابة والتابعين، فإن المعلوم ضرورة من أحوالهم اعتبار هذه الشريطة ورعايتها، وأنه لا يمكن استقلال الإمامة من دونها، ولا يتعد دعوىٰ الإجماع القاطع علىٰ خلاف ما زعمه هؤلاء، فوجب القول ببطلان ما زعموه.

وثانيهما: أن المقصود من الإمام ونصبه إنما يكون للحكم والفتوىٰ وقطع خلاف العلماء في الواقعة، ونصب القضاة والولاة والحكام، وإصلاح الأمور

---

(١) (يلون) في النسخة (ب، ج).

الدينية والدنيوية، وكل هذا لا يمكن إلا مع العلم والتمييز فيما يأتي ويذر، وكل هذا لا يمكن إلا مع بلوغ منصب الاجتهاد، وإحراز شرائطه وأحكامه.

الصفة الثانية: أن يكون مدبرًا: ويجب أن يكون ذا رأي ومتانة، فيدبر الحرب والسلم ويشتد في موضع الشدة، ويلين في موضع اللين، وليس يلزم أن يكون بالغًا في الحلم[1] والأناة كل غاية؛ فإن هذا يتعذر، ولكن يكون بحيث لا يستفزه الطيش ولا يزعجه الفشل في جميع ما يتعاطاه من تدبير[2] الأمور.

الصفة الثالثة: [الشجاعة][3]: أن يكون شجاعًا مجتمع القلب، شديد[4] البأس، لا يضعف عن لقاء عدوه ولا يجبن عن الحرب، ولا يلزم أن يكون حاصلا في المرتبة العليا من الشجاعة بحيث يكون فائقًا علىٰ الشجعان من أهل زمانه.

ولا بد من اعتبار التدبير والشجاعة لأنهما أصلان من أصول الإمامة، وقاعدتان من قواعدها، ولا خلاف بين الأمة في اعتبارهما علىٰ الجملة، وعلىٰ هذا مضىٰ[5] الأولون.

الصفة الرابعة: العدالة : والذي عليه أئمة الزيدية والمعتزلة أنه لا بد من اعتبار العدالة في الإمام، وأن يكون ظاهره مرضيًا، فأما البواطن فعلمها عند الله تعالىٰ، وحكىٰ قاضي القضاة عبد الجبار بن[6] أحمد عن الحشوية أنهم لا يعتبرون العدالة في الإمامة، وأنهم يجوّزون إمامة الفاسق.

والمعتمد في بطلان هذه المقالة وجهان:

أحدهما: أن العدالة مطلوبة ومعتبرة في حق الشاهد والحاكم بلا خلاف في ذلك، وقد تقرر أن الإمام أعلىٰ[7] حالًا منهما باتفاق من الأمة فيما يتعلق بأمر الدين، لأن

---

(١) (الحكم) في النسخة (ب).
(٢) (مريدييل) في النسخة (ج).
(٣) -(الشجاعة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (شد) في النسخة (ب).
(٥) (مضا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (ابن) في النسخة (ب).
(٧) (اعلا) في النسخة (ب، ج).

إليه ما يكون إليهما مع زيادة، فإذا كانت العدالة مشروطة فيهما ومعتبرة، فيجب في الإمام أيضًا كذلك، ويكون بذلك أحق وأولىٰ.

وثانيهما: أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب نزع الإمام وخلعه عن الإمامة إذا فسق ووقعت من جهته بعض الكبائر، وإنما وقع الخلاف في أمر عثمان لما لم يقطع بأن[(١)] ما[(٢)] حدث منه من تلك الحوادث التي كانت منه فسقًا، وهذا توضيح ما قلناه.

فثبت أنه لا بد من اعتبار هذه الشريطة[(٣)] في الإمام، فإذا كان مُحرِزًا لهذه الصفة فحينئذ يمكنه وضع الحقوق في مواضعها، وصرف الأموال في مستحقيها، وهذه الخصلة هي أعظم خصال الإمامة، لأن[(٤)] عليها[(٥)] يدور أكثر أحكامها وتصرفاتها[(٦)]، وليس يلزم أن يكون بالغًا في الورع كل غاية، ولكن مقدار المطلوب منها أن يكون مجانبًا لمواقعة الكبائر، والتنزه عن الأمور المستخفة للمروءة والمناقضة لأفعال الصالحين، ويندرج في ضمن هذه الصفة أن يكون مسلمًا بطريق الأولىٰ؛ لأنه لا يكون عدلًا إلا مع مجانبة الكبائر[(٧)] الكفرية والفسقية، وليس يكون بهذه الصفة إلا ويكون مسلمًا لا محالة.

الصفة الخامسة: النسب:

وفيه بحثان:

البحث الأول: في اعتبار كونه قُرشيًا:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة ومحققوا الأشعرية أنه لا بد من اعتبار كون الإمام قُرشيًا.

---

(١) (بانه) في النسخة (ج).
(٢) -(ما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الشروطة) في النسخة (ب).
(٤) (لا) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(عليها) في النسخة (ب، ج).
(٦) +(إلا عليها) في النسخة (ج).
(٧) -(الكبائر) في النسخة (ب، ج).

وحكىٰ **قاضي القضاة عبد الجبار** عن **بعض الخوارج وضرار بن عمرو** أنهم يقولون بجوازها في غير قريش.

وزعم الجاحظ أن جُلّ المعتزلة وجماهيرهم يقولون بهذه المقالة -أعني جوازها في جميع الناس- وفيما قاله الجاحظ وحكاه ضعف، بل الظاهر من قولهم ما حكيناه عنهم، ولم يحكه قاضي القضاة عن أحدٍ منهم، فدل علىٰ ما قلناه. وحكىٰ عن الشيخ أبي عليّ أنه قال: «إن قدّر خلو الزمان عن صالحي قريش جاز نصب الإمام من غيرهم، لئلا تضيع الحدود وتتعطل الأحكام»، وإلىٰ هذا يشير كلام الغزالي وشيخه عبد الملك الجويني.

والمختار عندنا: أنها في قريش كما ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة.

والمعتمد في بطلان مذهب من خالفنا في ذلك مسلكان:

أحدهما: الإجماع: فإنه قد ثبت بتواتر النقل أن الأنصار لما طلبوا الإمامة يوم السقيفة لأنفسهم واعتقدوا إحرازها فيهم منعهم أبو بكر عن ذلك، وقال: «إن هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحي من قريش»[1]، وأنكر عليهم مقالتهم في مشهد من الصحابة، ولم يُنكر عليه أحد فيما ادّعاه من وجوب كون الإمامة في قريش، وهذا يدل علىٰ انعقاد الإجماع علىٰ رعاية هذا الشرط، وأنه لا بد من اعتباره.

وثانيهما: السُنَّة: فإنه قد روىٰ عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: **{الأئمة من قريش}**[2]، رواه أبو بكر وكثير من الصحابة.

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي، (٣١/ ٨٠).

(٢) أخرجه أحمد (١٢٣٢٩)، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٥٩٤٢) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٣٥٢١)، والحاكم (٦٩٦٢)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٧/ ٢٤٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف علىٰ طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار المعرفة ، بيروت، ١٣٧٩هـ، (١٣/ ١٢٢).

وحاصل الاستدلال به: أن «الألف» و«اللام» للاستغراق، فعلىٰ[1] هذا يكون معنىٰ الحديث أن كل الأئمة من قريش سواء كان سياق الحديث فيهم؛ فيه معنىٰ الأمر أو الخبر، فإنه يمنع من كون الإمامة في غير قريش، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{الولاة من قريش ما أطاعوا الله تعالىٰ واستقاموا لأمره}**[2]، وقال أيضًا: **{قدموا قريشًا ولا تقدموهم}**[3].

فحصل من هذا بطلان كلام الخوارج وضرار في تجوزيهم الإمامة في غير قريش، واحتجوا لما زعموه بشبهتين:

الشبهة الأولىٰ: نقلية: وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{أطيعوا السلطان ولو أُمّر عليكم عبد حبشي أجدع}**[4]، قالوا: فظاهر هذا الحديث يدل علىٰ عدم اعتبار النسب في الإمامة والإمارة، وهذا هو مطلوبنا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن المقصود بالحديث هو المبالغة في الانقياد لأمر الولاة والأئمة[5] وترك الأنفة عن طاعاتهم، وهضم النفوس وإزالة النخوة.

وأما ثانيًا: فليس في الحديث دلالة لكم، فإنا نقول: إن كل إمام سلطان، وليس كل سلطان إمامًا، فلا يلزم من دلالة الحديث علىٰ كون العبد الحبشي سلطانًا دلالته علىٰ كونه إماما .

---

(١) (فعلا) في النسخة (ج).

(٢) السنن الكبري للبيهقي (١٦٥٣٧)، وكنز العمال (١٤٠٥٩).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٣٠٥٣) واللفظ له، وابن أبي عاصم في «السنة» (١٥١٩) مختصراً، وشعب الإيمان للبيهقي (١٤٩٠).

(٤) أخرجه البخاري(٦٩٣) (٧١٤٢)، السنن الصغير للبيهقي (٣١٤١) وسنن ابن ماجه (٢٨٦٠)، ومسند أحمد (١٢١٢٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٦/ ٤١٨).

(٥) (فالايمه) في النسخة (ب).

الشـبهة الثانية: عقلية: قالوا : الغرض من الإمـام القيام بمصالح الأمة في جميع الأمور الدينية والدنيوية، وهذا يمكن حصوله في جميع الخلق من غير حاجة إلىٰ[١] اعتبار النسب، فلهذا حكمنا ببطلانه.

والجـواب : أنّا قد دللنا علىٰ كون الشـرع قد اعتبر هـذه الصفة، فلا جرم وجب الاحتكام له، ووجب القطع برعاية هذا الشرط ولزومه، فسقط ما زعموه.

البحث الثاني: في اعتبار كونه فاطميًا:

والـذي ذهب إليـه أئمة الزيدية: أنه لا بد من اعتبار كونـه من أولاد فاطمة. **وأما المعتزلة:** فزعموا أنها صالحة في جميع بطون قريش.

والمعتمـد في الدلالة علىٰ ما قلنـاه هو أن العترة مجمعون علـىٰ حصرها فيهم، وإجماعهم حجة.

وإنمـا قلنا: «إن هم مجمعـون علىٰ حصرها فيهم»، فهـذا ظاهر مذهبهم لا ينكره أحد منهم، وهم مصّرحون به علىٰ ألسنتهم، ويقررون في هذا مصنفاتهم، ويـرون خلافـه مقطوعًـا ببطلانـه وفسـاده، وهذا يـدل علىٰ كونهـم مجمعين علىٰ ذلك.

وإنما قلنا: «إن إجماعهم حجة» فلأمور ثلاثة:

أولهـا: الآية: وهي قولـه تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

ووجه الاسـتدلال بهذه الآية: أن هؤلاء النفر المذكورين في الآية الذين تناولهم هذا الاسـم علىٰ جهة الحقيقة قد نفىٰ عنهم الرجس، ومعلوم أن الرجس المذكور فيهـا إنما يتعلـق بالأفعال من القبائـح والمعاصي دون هذه الأقذار والنجاسـات، فإنهم يزيلونها عن أنفسهم.

---

(١) (الا) في النسخة (ج).

فثبت[١] **بما ذكرناه** أنهم منزهون عن هذه المعاصي ومبرأون عنها، ولن يكون الأمر هكذا إلا مع كونهم لا يجتمعون علىٰ باطل، وهذا هو مطلوبنا.

وثانيها: قوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٢]: {إني تارك فيكم الثقلين ما[٣] إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا، كتاب الله وعترتي من أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتىٰ يردا علىٰ الحوض}[٤].

ووجه الاستدلال بهذا الخبر من وجهين:

أما أولًا: فلأنه جعل حكم التمسك بالعترة حكم التمسك بالكتاب، فإذا كان التمسك بالكتاب حكمًا لا يجوز مخالفته، ويجب اتباعه، فهكذا[٥] يكون حكم التمسك بالعترة، يجب موافقته ويحرم مخالفته.

وأما ثانيًا: فلأنه أفاد بظاهر الخبر أن التمسك بهم لا يكون ضلالًا، وهذا يدل علىٰ أن ما أجمعوا عليه حق، ويجب أن يكون منافيًا للضلال، وهذا هو المقصود.

وثالثها: قوله صلىٰ الله عليه وآله[٦]: **{أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجىٰ، ومن تخلف عنها غرق وهوىٰ}**[٧].

ووجه الاستدلال بهذا الخبر: هو أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ صرح بأنه من اقتدىٰ بهم فهو ناج، ومن عدل عنهم فهو هالك، فلو لم يكن إجماعهم حجة متبعة، لبطل التعلق بظاهر هذا الحديث، وقد روىٰ هذا الحديث بألفاظ مختلفة، ويرجع معناها إلىٰ ما ذكرناه.

---

(١) -(فثبت) في النسخة (ب، ج).

(٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) (فيكم ما الثقلين) في النسخة (ب).

(٤) سبق تخريجه في السفر الأول.

(٥) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

(٦) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٧) أخرجه البزار (٣٩٠٠)، والطبراني المعجم الصغير (٣٦١) والمعجم الأوسط (٣٤٧٨) والمعجم الكبير (٢٦٣٧) واللفظ له، وابن عدي في «الكامل في الضعفاء» (٤/ ١٩٧)، ومجمع الزوائد (١٤٩٧٩/ ١٤٩٨٠/ ١٤٩٨١)، والمستدرك (٤٧٧٩).

فثبت بما ذكرنا أن إجماعهم حُجة، فإذا كانوا مُجمعين علىٰ حصر الإمامة فيهم، وجب القول به واتباعه، وهذا هو مطلوبنا.

فهذا هو الكلام فيما يتعلق بإجماع العترة في هذا الموضع.

وإن نفّس الله لنا في المهلة، وأنعم علينا باتساع الأجل أملينا علىٰ مسألتين يعظم نفعهما ويكبر دورهما في المسائل التي بيننا وبين المعتزلة:

فالمسألة الأولىٰ: أن نكشف الغطاء عن كون إجماع العترة حجة، ونجيب عن الأسئلة والشكوك[1] الواردة عليه، ونُبين حكم من خالفه في الخطأ.

والمسألة الثانية: في أن قول أمير المؤمنين هل يكون حجة أم لا؟

فأما الإمامية: فلا شُبهة عندهم في أن قوله حجة واجبة الاتباع مقطوع به.

وأما الزيدية: فهم في الاحتجاج بقوله علىٰ فريقين: منهم من يورده ويجعله حجة ويعتمد عليه. ومنهم من يرجحه علىٰ غيره من سائر الأقاويل، وسائر الأخبار، ولا يجعله حجة، ويتوقف في كونه حجة واجبة الاتباع، وإلىٰ هذا يذهب المحصلون من علماء العترة.

فهاتان[2] المسألتان إن تراخىٰ الإمهال[3] كشفنا عن حقائقهما، وأظهرنا وجه الحق فيهما، والنية صادقة في ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

فهذا هو الكلام علىٰ المطلب الأول في الصفات التي يجب اعتبارها.

المطلب الثاني: في الصفات التي لا يجب اعتبارها في الإمام.

اعلم أن في الإمامية وأهل الرفض من يعتبر في الإمام صفات لا بد من حصوله عليها، لا دليل عليها كالعصمة والإحاطة بالعلوم وغير ذلك من الهذيانات، ونحن نشرح ما يذكرونه في ذلك، ونُبطل أقوالهم بمشيئة الله تعالىٰ.

---

(١) (والسلوك) في النسخة (ب). (٢) (فهتان) في النسخة (ب).
(٣) (الاهمال) في النسخة (ب).

وهي منقسمة بالإضافة إلىٰ عدم الاشتراط إلىٰ أنواع أربعة :

النوع الأول: العصمة:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والمعتزلة والأشعرية [هو][1] أنه لا يجب في الإمام أن يكون معصومًا.

وزعمت الاثنا عشرية -من فرق الإمامية- والسبعية -من الملاحدة- أن الإمام لا بد فيه من اشتراط العصمة.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ بطلان مذهبهم مسالك:

المسلك الأول: أنا نقول: لو وجب علىٰ الله تعالىٰ نصب الإمام المعصوم لفَعَلَهُ، ولو فَعَلَهُ لكان ظاهرًا موجودًا، فلما لم يكن ظاهرًا علمنا أنه غير واجب.

وإنما قلنا : «إنه لو وجب علىٰ الله لفَعَلَهُ»؛ فلأن الوجوب من أعظم الدواعي إلىٰ تحصيل الفعل ووجوده من جهة الله تعالىٰ.

وإنما قلنا : «إنه[2] لو فَعَلَهُ لكان ظاهرًا موجودًا»، فلأنَّا نعلم بالضرورة أنه لا وجه لإيجاب ذلك علىٰ الله تعالىٰ إلا ليكون نفعًا للخلق في جميع أمورهم الدينية والدنيوية، ثم إنَّا نعلم بالضرورة أن هذا المقصود لا يحصل إلا إذا كان ظاهرًا متمكنًا من الترغيب والترهيب، ودعاء الخلق إلىٰ الله تعالىٰ، فأما إذا كان مختفيًا عن الخلق فإنه لا يحصل به شيء من المقصود .

المسلك الثاني: الإمامة: حقيقتها ومعناها راجع إلىٰ أمرين :

أحدهما: ثبوتي: وهو نفوذ حكمه علىٰ غيره شرعًا.

والثاني: عدمي: وهو عدم نفوذ حكم[3] شخص آخر عليه شرعًا.

فلو توقفت الإمامة علىٰ العصمة علىٰ زعمهم لكان ذلك لا يخلو إما أن يكون

---

(١) -(هو) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) -(إنه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (أمر) في (ج)، -(حكم) في النسخة (ب).

للوصف الأول أو[١] للثاني أو لمجموعها[٢]، والأقسام الثلاثة كلها باطلة، فيجب القول ببطلان اشتراط العصمة.

أما الأول: فهو باطل بالأمير والقاضي، فإن حكمهما نافذ علىٰ غيرهما شرعًا، ولا عصمة لهما باتفاق .

والثاني: باطل أيضًا، فإن الأمير والمتولي من جهة الإمام إذا كانا في أبعد الأقطار فإنهما في هذه الحالة لا ينفذ حكم الإمام عليهما، ومع ذلك فإنه لا عصمة لهما.

والثالث: باطل أيضًا لمثل هذا ؛ فإن الأمير الذي بالمشرق حال[٣] كون الإمام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم أحد غير[٤] الإمام، والإمام غير نافذ الأمر عليه في هذه الحالة، وحكم الأمير نافذ علىٰ غيره، والعصمة غير معتبرة في حقه، فإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة كان اعتبار العصمة في حق الإمام باطلًا لا محالة.

المسلك الثالث: أنا لو سلمنا لهم وجوب اشتراط العصمة؛ فإنا نقول لهؤلاء السبعية من الملاحدة: أين هذا الإمام الذي تدّعون له العصمة، ويُستفاد منه علوم الشريعة بزعمكم، فعند هذا يشيرون لنا إلىٰ جلف جاهل لو عرضنا عليه مهمة[٥] أظهر دليل يذكره المتكلمون وأدلي مسألة في التحليل والتحريم، وتفسير آية في كتاب الله، لعجز عن فهم هذه الأمور الجليّة، والإحاطة بعلمها وإحرازها، فضلًا عما وراء ذلك من معرفة أسرار هذه الشريعة والإحاطة بحقائقها والاستيلاء علىٰ دقائقها.

وهكذا إذا[٦] قلنا لهؤلاء الاثنا عشرية: أين إمامكم هذا الذي تدّعون له العصمة، وأنه يكون لطفًا في الطاعات واجتناب المحرمات؟ فعند هذا يشيرون إلىٰ[٧] إمام لم نعرف له في الدنيا أثر، ولا سُمِعَ من أمره حس[٨] ولا خبر.

---

(١) (و) في النسخة (ب).
(٢) (لمجموعهما) في النسخة (ج).
(٣) (وحال) في النسخة (أ، ب).
(٤) (عن) في النسخة (ب).
(٥) (فهمه) في النسخة (ج).
(٦) (وهكذاذا) في النسخة (ب).
(٧) (للىٰ) في النسخة (أ، ب).
(٨) (حسن) في النسخة (ج).

وعرفت بما ذكرناه أن كلام الفريقين يقرب[١] بعضه من بعض في الركة والفساد، وأنه لا غرض لهم بما ذكروه إلا الوقيعة في علماء الأمة، والهدم لقواعد الشريعة.

وأنشد بعض المنكرين لمذهبهم:

ثلاثة ليس لهم نبأ ❁ إمامكم والغول والعنقاء

ولقد أحسن في وصفهم عمرو بن بحر الجاحظ حيث قال: «أخذتم في مذاهبكم بصدور لا أعجاز لها، وبأعجازٍ لا صدور لها، ولو كنتم من الطير لكنتم رُخمًا، ولو كنتم من البهائم لكنتم حُمرًا».

والذي يقضىٰ منه العجب! حال هؤلاء الملاحدة حيث طعنوا[٢] علينا في التعويل علىٰ النظر، وزعموا أنه غير موصل إلىٰ العلم، وأن التعويل في العلوم الدينية إنما يكون علىٰ التعليم من الإمام المعصوم والتلقي منه، فإن صح ما زعموه فيجب أن يكون الإمام قد كشف الغطاء عن هذه الأسرار وشرحها شرحًا شافيًا وأظهرها، ونحن إذا نظرنا في أدلة مذاهبهم التي يعوّلون عليها في ذات الله تعالىٰ وكيفية فاعليته وصفاته وبراهين حكمته، وجدناها ظلمات بعضها فوق بعض، وبالغة في السخف والركّة كل غاية كاستدلالهم بكون الأفلاك سبعة، والسيّارة سبعة، علىٰ كون الأئمة سبعة، ثم قولهم: إنه تعالىٰ لا موجود، ولا لا موجود، ثم قولهم بالسابق والتالي وغير ذلك من المذاهب الفاسدة، والأقاويل[٣] المحمقة، ورأيناهم يذكرون في أثناء محاوراتهم في الاستدلال لكلمات يُضحك منها، ومع ذلك يعوّلون عليها، ومن هذه حاله كيف يُسمع كلامه في القدح علىٰ النظر والعقل.

---

(١) (يقرب) في النسخة (ب).
(٢) (طيعوا) في النسخة (ب).
(٣) (والاقايل) في النسخة (أ، ب).

واحتجت الاثنا عشرية من الإمامية والسبعية من الملاحدة علىٰ وجوب العصمة للإمام بما نذكره:

وحاصل ما قالوه: هو أن العقل ليس يخلو[١] حاله إما أن يكون كافيًا في تحصيل معرفة الله تعالىٰ وإحراز جميع المعارف الدينية -العلمية والعملية- أو لا يكون[٢] كافيًا في ذلك. فإن كفىٰ في تحصيل هذه العلوم: وجب التفويض[٣] لكل أحدٍ من أهل القبلة إلىٰ ما أرشده عقله من العقائد، إذ لا عقل أولىٰ من عقل، وهذا يجر إلىٰ السفسطة، وجميع[٤] العقائد المتناقضة وهو فاسد لا محالة، وإن لم يكن العقل كافيًا في تحصيل هذه العلوم: فإذن لا بد من معلم يهدي إلىٰ الحق في هذه المعارف، ويرشد إلىٰ طريقه، وهذا هو المطلوب.

والجواب عما زعموه من وجهين:

أما أولًا: فنعارضهم بالتعليم: ونقول: إما أن يكون التعليم كافيًا في تحصيل هذه العلوم: فلا فرق بين معلم ومعلم، وهذا يؤدي إلىٰ جميع العقائد المتناقضة، وهو محال. وإن لم يكن كافيًا: فلا بد من الرجوع إلىٰ[٥] أمر آخر غير التعليم، وفيه بطلان ما زعموه من وجوب التعليم.

وأما ثانيًا: فإن النظر عندنا هو الكافي في تحصيل هذه المعارف وهو المعتاد الصادق، والفيصل الفارق بين الصحيح والفاسد، والمستقيم والمائل[٦] في أمور الديانة وغيرها، لكن يشترط أن يكون حاصلًا علىٰ الوجه الصحيح الذي ذكرناه في أول الكتاب، فمتىٰ كان حاصلًا علىٰ هذا الوجه كان موصلًا إلىٰ العلم، وكان خلافه فاسدًا، فبطل ما توهموه.

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٢) (يلون) في النسخة (أ).
(٣) (التعويض) في النسخة (ج).
(٤) (وجمع) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (للئ) في النسخة (أ).
(٦) (والمائد) في النسخة (ج).

وفي شُبههم كثرة ولكنا[١] أعرضنا عنها، وأغفلنا ذكرها لغرضين:

أما أولًا: فلأن ما قالوه يكاد أن يعلم بالضرورة بطلانه وفساده، فلا حاجة بنا إلىٰ إيراد دلالة علىٰ فساده.

وأما ثانيًا: فلأن من[٢] أحاط بما ذكرناه في أقسام الأدلة أمكنه الاطلاع علىٰ عوار[٣] ما قالوه، وفساد ما ظنوه.

النوع الثاني: في بطلان اشتراط الإحاطة بالعلوم:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والمعتزلة أنه لا يشترط في الإمام أن يكون محيطًا بجميع العلوم كلياتها وجزئياتها[٤]، وأن يحصل علىٰ ما لا نهاية له، ولكن يلزم أن يكون محصلًا للقدر الذي ذكرناه من العلوم وفصلّناها.

وزعمت الإمامية أن الإمام لا بد من أن يكون عالِمًا بجميع العلوم غير المتناهية.

والمعتمد في بطلان مذهبهم مسلكان:

المسلك الأول: هو أن علوم الشريعة ودقائقها وأسرارها وغوامضها، وهكذا القول في جميع الأسرار الإلهية[٥] والاعتقادات الدينية غير متناهية في تفاصيلها، والعلم بما لا نهاية له يستحيل حصوله للإنسان، وما كان مستحيلًا استحال جعله شرطًا في الإمامة.

نعم إن كان غرضهم من ذلك هو أن يكون الإمام عالِمًا بجميع أصول الشريعة وضوابطها[٦]، بحيث لو وقعت واقعة جديدة؛ لا نعلم حكمها ظاهرًا، فإنه يكون متمكنًا من استنباط الحكم فيها علىٰ الوجه الصحيح، فهذا جيد ولا ننكره، وإنما أنكرنا اشتراط تحصيل ما لا نهاية له من العلوم، فإن مثل هذا لا يصدر عمن له دربة وفطانة.

---

(١) (ولييا) في النسخة (أ).
(٢) -(من) في النسخة (ب، ج).
(٣) (عوان) في النسخة (ج).
(٤) (وحريايها) في النسخة (أ، ب).
(٥) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (وظوابطها) في النسخة (ب).

المسلك الثاني: هو أن العقلاء لا يعتبرون[١] في حُسن تفويض صنعة من الصنائع إلىٰ إنسان، اشتراط كونه عالِمًا بدقائق تلك الصنعة، محيطًا بجميع كلياتها وجزئياتها[٢] التي يمكن وقوعها عليها، ولهذا فإن من قال: إني لا استطب لدائي طبيبًا إلا بعد أن أعرف أنه عالِم بجميع دقائق الطب، محيط بجميع فروعه، فإنه يُضحك منه، ويهزأ به العقلاء، وليس ذلك إلا لكونه اعتبر ما لا يمكن وقوعه، وهكذا القول في جميع الحرف والصناعات، وإذا ثبت سقوط هذا الشرط علىٰ درجة الاعتبار في الحرف والصناعات؛ سقط اعتباره في الإمامة أيضًا.

واحتجوا علىٰ وجوب اشتراط الإحاطة:

وحاصل كلامهم هو أن الإمام متولي[٣] للحكم في جميع أمور الدين، وكلها صادرة عن رأيه، وكل من كان حاله هكذا وجب أن يكون محيطًا بجميعها ومستوليًا عليها.

فأما المقدمة الأولىٰ: فهي[٤] مجمع عليها، إذ لا بد من أن يكون محيطًا بجميع أسرارها.

وأما الثانية: فبيانها يكون بالرجوع إلىٰ العرف والشاهد، فإن الملك لا يَحسُن منه تفويض جنده[٥] ورعيته وسياسة مملكته، وأحكام إيالته[٦] إلىٰ[٧] من لا يعرف شيئًا من ذلك، ولا يمكنه تدبير أمر الديوان، فهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنه لا يَحسُن من الله تعالىٰ أن يفوض أمر الخليقة إلىٰ من لا يعرف جميع أحوالهم، ويستولي علىٰ جميع ما يحتاجون إليه في أمور أديانهم، فلهذا أوجبنا اشتراط ما ذكرناه من الإحاطة بجميع العلوم.

---

(١) (يبعيرور) في النسخة (ب).
(٢) (وحريايها) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (مستولي) في النسخة (ب).
(٤) (فهو) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (حيده) في النسخة (ب).
(٦) سبق التعريف بأحكام الإيالة.
(٧) (الاخـ) في النسخة (ج)، +(لا) في (ب).

والجواب عما أوردوه من وجهين:

أما أولًا: فنقول لهم: ما تريدون بقولكم: إنه لا بد من أن يكون الإمام عالِمًا بجميع أمور الدين؟

فإن أردتم به أنه يجب أن يكون عالِمًا بأصول الشريعة مجتهدًا في فروعها، بحيث يصدر الأقضية والفتاوىٰ عن رأيه واجتهاده، فهذا مُسلّم، ولا مدافعة فيه، فإنَّا قد قررنا أنه لا بد وأن يكون حاصلًا علىٰ ما ذكرناه.

وإن أردتم به أنه[1] لا بد من أن يكون محيطًا بجميع الدقائق والأمور الجزئية[2] والكلية منه، وأن يكون حاصلًا علىٰ ما لا نهاية له من العلوم، فهذا خطأ، فمن أين يلزم ما قلتموه؟ وما برهانكم علىٰ ذلك؟

وأما ثانيًا: فهذا منقوض بالأمير والقاضي؛ فإنه لا يُشترط فيهما كونهما عالِمين بما ذكروه عند تفويض الإمام إليهما أحكام القضاء والإمارة في قطر من الأقطار، وإذا كان ما ذكروه غير لازم فيهما؛ فهكذا الكلام في الإمام، لأن نسبة تصرفهما إلىٰ هذا القُطر الذي وليًا عليه كنسبة تصرف الإمام إلىٰ سائر الأقطار.

لا يقال: إن تصرفهما ناقص بالإضافة إلىٰ تصرف الإمام، فلهذا لم يشترط في حقهما الإحاطة، وإنما الذي يستولي علىٰ الكل هو الإمام، فلهذا وجب اعتبار الإحاطة في حقه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا نفرض الكلام في صورة لا يمكن الإمام أن يحكم فيها بحكم.

وبيانه: أنه لو رفع إلىٰ حاكم الإمام خصومة في دم، وكان حاكم الإمام في أقصىٰ المشرق؛ والإمام في أقصىٰ المغرب، وفرضنا أنه لا يمكن مراجعة الإمام في هذه

---

(١) (ان) في النسخة (ب، ج). (٢) (الحريه) في النسخة (أ، ب، ج).

القضية من أجل البُعد، وفرضنا أيضًا أنه لا يمكن تأخير القضية لأجل المشاجرة وثوران[1] الفتنة، فإن حرمتم الحكم ومنعتموه في هذه الصورة؛ ومنعتموه بمقالة يُعلم فسادها بالضرورة، وإن جوّزتم الحكم فسد ما اعتبرتموه من الإحاطة؛ وهو مطلوبنا.

ولهم شُبه ركيكة، وفيما ذكرناه غُنية عن ذكر كلام الملاحدة والتطويل فيها.

النوع الثالث: في نفي وجوب الأفضلية:

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والمعتزلة: أنه لا يجب في الإمام أن يكون أفضل أهل زمانه، بالغًا في الفضل الدرجة العليا بحيث لا يدانيه أحد، ولا يقاربه في الفضل، بل المعتبر في ذلك ما قررناه من إحراز الفضل.

ولهذا قال جماهير الشيوخ من المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم ومن تابعهما من البصريين: أنه لم يعقد لأبي بكر لكونه أفضل من غيره، وإنما عقدوا له؛ وإن رأوا أن غيره أفضل منه، لعذر اقتضىٰ العدول عن غيره؛ لا لكثرة فضله.

وذهب شيوخ البغداديين إلىٰ أنهم إنما عقدوا لأبي بكر مع قطعهم أن غيره أفضل منه، لكنهم قالوا: إن هذا العدول ليس موجبًا للخطيئة.

وزعم طائفة من البصريين وقوم من البغداديين أنهم لم يعقدوا لأبي بكر إلا لفضله علىٰ غيره، وهذا عارض، وسيأتي تقريره في ذكر التفضيل.

وأما الإمامية: فزعموا أن الإمام لا بد من أن يكون أفضل من رعيته في كل ما هو إمام فيه، وأوجبوا ذلك فيه.

واعلم أنه ليس يخلو مرادهم باشتراط الأفضلية إما أن يقولوا: إن الإمام لا بد من أن يكون عالِمًا بأصول الشريعة وفروعها، حائزًا لمنصب الاجتهاد متمكنًا من

---

(١) (وتوارب) في النسخة (ج).

إصدار الفتوىٰ، محتويًا من الفضل علىٰ ما يكفيه.

فهــذا لعمري غرض صحيــح لا يمكن مناكرتــه وإن كان غرضهم بالأفضلية أن أحــدًا من رعيتــه؛ ولا[١] من أهل زمانه يقاربه ولا يدانيــه في العلم، فليس الأمر كما زعموه وفساد مذهبهم يتضح بمسلكين:

المســلك الأول: هــو أن المعتمــد في صحــة إمامــة كل إمام حصولــه علىٰ تلك الأوصاف والشرائط التي قدمناها: فمتىٰ حصل عليها كانت إمامته صحيحة، ومتىٰ اســتحال شــرط منها لم تكن صحيحة ســواء[٢] قلنا إن غيره قد زاد عليه في الفضل أم لا، فــإن الأفضلية لا وجه لاشــتراطها في صحة الإمامة بعــد إحراز ما ذكرناه من الصفات.

المســلك الثاني: أنَّا لو قدرنا بلدة فيها ممــن يصلح للإمامة ثلاثة أنفس، أحدهم هو الغاية في النسك. وثانيهم هو الغاية في الفقه. وثالثهم هو الغاية في السياسة. وكل واحــد منهم هو ناقص في الأمريــن الآخرين اللذين لصاحبه، فليس يخلو الحال في ذلك من وجوه ثلاثة:

فــإن وليَّنا الأعلم عظمت المفســدة لفقد السياســة. وإن وليَّنا الســائس عظمت المفســدة لأجل فقد العلم. وإن وليَّنا الناســك عظمت المفســدة أيضًا لفقد العلم والسياسة[٣]، ولا مخلص من هذا إلا بالقول بإمامة المفضول كما ذكرناه.

واحتجــوا علــىٰ ما زعموه بأن الإمــام حجة فيما يؤديه كالرســول عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإذا كان الرســول يجب أن يكون بحيث لا يساويه أحد من أهل زمانه، فهكذا الحال في الإمــام، والجامع بينهما أن كل واحدٍ منهما مُبلّغ لأحكام الشــريعة ومُبيّن لها، فإذا وجب اعتبار الأفضلية في الشيء؛ وجب في الإمام أيضًا من غير فرق.

(١) (لا) في النسخة (ب، ج). (٢) (سوىٰ) في النسخة (ب).

(٣) علّق الناسخ بالهامش قائلًا: (مثال الإمام خارج عن المقصود) في النسخة (ج).

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلا نسلم أن الإمام حجة فيما يؤديه، بل هو كسائر المجتهدين من القضاة[١] والأمراء في استنباط أحكام الشريعة بالاجتهاد.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أن الأئمة مؤدون عن الله تعالىٰ كالأنبياء فلا يمتنع أن يكون حالهم مخالفة لأحكام الرسل بإظهار المعجزات والأنبياء ليس يساوون الأئمة في ذلك، فلهذا كان حالهم في ذلك مخالفًا لحال الأنبياء، فبطل ما توهموه.

النوع الرابع: في نفي أمور غير معتبرة في الإمامة:

زعمت الرافضة أن الإمام لا بد من اعتبار شرائط في إمامته غير ما ذكرناه:

منها أن يكون عالِمًا بجميع الأمور الغيبية.

ومنها أن يكون عالِمًا بجميع اللغات.

ومنها أن يكون قادراً علىٰ الأفعال المخترعة.

ومنها أن يكون محيطًا بجميع الحرف والصناعات.

ومنها أن يكون عالِمًا بجميع عجائب البر والبحر، وأحوال السماء والأرض، إلىٰ غير ذلك من الهذيانات التي يذكرونها.

واعلم أن هذا هو مذهب الغلاة منهم، وبطلان اشتراط ما ذكروه معلوم بالضرورة، فلا نحتاج فيه إلىٰ إيراد دلالة علىٰ فساده، فهذا ما اردنا ذكره من الصفات التي يجب اعتبارها، والصفات التي لا يجب اعتبارها في حق الأئمة.

وبتمامه يتم الكلام علىٰ «النظر الأول» في «مقدمات الإمامة وسوابقها»، ونشرح الآن «المقاصد منها»، وبالله التوفيق.

---

(١) +(والمجتهدين) في النسخة (ب، ج).

النظر الثاني
في مقاصد الإمامة وحقائقها

فنذكر أولًا: ما يصير به الإمام إمامًا، **ثم نذكر ثانيًا**: الطريق إلىٰ إمامة أمير المؤمنين، **ثم نذكر ثالثًا**: الكلام في التفضيل، **ثم نذكر رابعًا**: الطريق إلىٰ إمامة أولاده. فهذه هي الأمور المهمة من مقاصد الإمامة، فلما كان النظر فيها مشتملًا علىٰ هذه الأمور الأربعة فلا جرم رتبنا الكلام فيه علىٰ فصول أربعة.



الفصل الأول
فيما يصير به[1] الإمام إمامًا

اعلـم أن الذي ينبغي إيراده في هذا الفصـل هو الكلام في ضبط خلاف الناس في الإمامـة، ثم نردفـه بذكر الوجه من هذه المذاهب، ثم نذكر ما يختص به الأئمة، ثم نذكر ما يُخرج الإمام عن كونه إمامًا. فهذه مباحث أربعة.

❁ البحث الأول: في ضبط خلاف الناس في الإمامة:

واعلـم أن بـاب الإمامة من أوسـع الأبواب خلافًـا، وخلافهم فيهـا واقع علىٰ مراتب أربع:

المرتبة الأولى: في ذكر الخلاف في حكمها:

وقـد ذكرنـا في أول الباب أن منهم مـن أوجبها: وهم الأكثرون مـن أهل القبلة. ومنهم من لم يوجبها: وهم الأقلون.

والذين أوجبوها اختلفوا في طريق وجوبها:

فقـال قائلـون: بالعقل. **وقال قائلون**: بالشـرع. **وذهب آخرون**: إلـىٰ أن طريقها العقـل والشـرع جميعًـا. وقد قدمنا هـذا الخـلاف في أول الكتـاب، وقررنا الوجه المختار في ذلك، فلا فائدة في تكريره وإعادته.

المرتبة الثانية: في ذكر خلاف الناس في طريقها:

فاعلم أن الناس يختلفون[2] في طريق إثباتها علىٰ فرق أربع:

فالفريـق الأول: هم القائلون بأن طريقها النص مـن جهة الله تعالىٰ، أو من جهة رسوله.

---

(١) –(به) في النسخة (ب).

(٢) (مختلفون) في النسخة (ج).

ثم اختلفوا في المنصوص عليه علىٰ ثلاثة أقوال:

أولها: أن المنصوص عليه هو أمير المؤمنين وولداه الحَسن والحسين، وهذا هو مذهب الزيدية والإمامية، ثم اتفق[١] هؤلاء[٢] علىٰ كون النص خفيًا لا يعلم المراد منه بالضرورة. وأما النص الجلي فلم يثبته أحد من أئمة الزيدية، وأثبته الإمامية، وسنقرر الكلام علىٰ هذا عند الكلام في كيفية التنصيص علىٰ إمامته عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ ونكشف الغطاء عنه.

وثانيها: أن المنصوص علىٰ إمامته هو أبو بكر، ثم اختلف هؤلاء في كيفيته، فمنهم من زعم أنه نص خفي، وهذا هو الذي يُحكىٰ عن الحسن البصري. ومنهم من قال: هو نص جلي، وهو مذهب بعض أصحاب الحديث، **وزعموا** أنه قال: {ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لأبي بكر فلا يختلف فيه اثنان، ثم قال: يأبىٰ(٣) الله والمؤمنون إلا أبا بكر}[٤].

وثالثها: أن المنصوص عليه هو العباس[٥]، ولم يذكروا في ذلك لفظًا ظاهرًا

---

(١) (اتفقوا) في النسخة (ب، ج). (٢) (هؤلاء) أشار الناسخ إلىٰ أنها محذوفة في النسخة (ج).

(٣) (يايا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٣٨٧) مختصراً، وأخرجه البخاري (٥٦٦٦) في المرضىٰ: باب ما رخص للمريض أن يقول: إني وجع، وفي كتاب الأحكام: باب الاستخلاف (٧٢١٧)، وصحيح ابن حبان ٦٥٩٨، وأحمد (٢٥١٥٦)، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٧٠٨١) باختلاف يسير.

(٥) **العباس بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي عم النبي** ﷺ، أبو الفضل: من أكابر قريش في الجاهلية والإسلام، وجدّ الخلفاء العباسيين. قال رسول الله ﷺ في وصفه: **{أجود قريش كفًا وأوصلها، هذا بقية آبائي}** وكان محسنًا لقومه، سديد الرأي، واسع العقل، مولعًا بإعتاق العبيد، كارها للرق، اشترىٰ ٧٠ عبدًا وأعتقهم. ولد قبل الفيل بسنتين أو ثلاث، وضاع وهو صغير، فنذرت أمه إن وجدته .. أن تكسو الكعبة الحرير، وكان العباس رئيسًا في قريش قبل الإسلام وبعده، وإليه عمارة المسجد الحرام والسقاية، وحضر ليلة العقبة مع النبي ﷺ حين بايعته الأنصار قبل أن يسلم، فشدد العقد مع الأنصار وأكده، وخرج مع المشركين إلىٰ بدر مكرها، فأسر ففدىٰ نفسه وابني أخويه عقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارث، وأسلم عقب ذلك، وثبت مع النبي ﷺ يوم حنين، وأمره ﷺ أن ينادي في الناس بالرجوع فناداهم وكان صيتًا، وكان ذا رأي وكمال عقل، وكان ﷺ يكرمه ويعظمه ويبجله، وكانت الصحابة تكرمه وتعظمه =

جليًا ولا خفيًا، ولكنهم قالوا: إنه عَلَيْهِٱلسَّلَامُ خصه بأقوال وأفعال تدل علىٰ أنه أحق بالإمامة من غيره.

فهذه هي مذاهب القائلين بالنص علىٰ اختلاف أقوالهم واضطرابها.

الفريق الثاني: وهم القائلون بأن طريق الإمامة هو الدعوة والخروج:

وهذا هو مذهب الزيدية غير الصالحية، فإنهم قالوا: إن طريق الإمامة هو الدعوة والخروج في غير الثلاثة؛ أعني عليًا والحسن والحسين، فإن طريقة إمامة هؤلاء هو النص كما نقرره من بعد بعون الله تعالىٰ. وإلىٰ هذا يشير كلام الشيخ أبي حامد الغزالي، فإنه -إذا حقق كلامه- جوّز أن تكون الدعوة مع الشوكة طريقًا[1] إليها، ولم يوافق الزيدية أحد من المعتزلة في أن طريق الإمامة هي الدعوة إلا الجبائي أبو علي فإنه ذهب إلىٰ أن الدعوة طريق إلىٰ الإمامة.

الفريق الثالث: هم القائلون بأن طريق الإمامة هو العقل والاختيار:

وهذا هو مذهب الصالحية من الزيدية وجماهير المعتزلة وأكثر المحققين من الأشعرية والخوارج والمرجئة، فإنهم زعموا أن الله تعالىٰ ورسوله لم ينصا علىٰ إمام قط، وأنه لا طريق إليها إلا اختيار المسلمين؛ وعقدهم لمن ارتضوه، وصورة العقد: أن يجتمع جماعة من أهل الفضل خمسةٌ ينصبون سادسهم، كما سنحكي مذهبهم فيه، ونذكر كيفيته عندهم.

= وتقدمه وتشاوره وتأخذ برأيه، واستسقىٰ به عمر عام الرمادة فسقوا، وفضائله كثيرة. توفي بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وهو ابن ثمان وثمانين سنة. قلادة النحر (١/ ٢٩٠) طبقات ابن سعد (٤/ ٥)، ومعرفة الصحابة (٤/ ٢١٢٠)، والاستيعاب (ص ٥٦٦)، وأسد الغابة (٣/ ١٦٤)، و سير أعلام النبلاء (٢/ ٧٨)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٣٣٣)، ومرآة الجنان (١/ ٨٥)، و البداية والنهاية (٧/ ١٧٥)، والإصابة (٢/ ٢٦٣)، وشذرات الذهب (١/ ١٩٤)، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد = رجال صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن، أبو نصر البخاري الكلاباذي، المحقق: عبد الله الليثي، الناشر: دار المعرفة ، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧هـ، (٢/ ٥٦٩)، الأعلام (٢/ ٢٦٢).

(١) -(طريقًا) في النسخة (ب، ج).

الفريق الرابع: وهم القائلون بأن طريق الإمامة هو الإرث:

وهذا هو مذهب العباسية، فإنهم زعموا أن الإمامة لهم بالإرث من أبيهم العباس بن عبد المطلب، فإن العباس وارث للنبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولا ميراث لبني العم وبني البنت مع وجود العم؛ بل هو أولى، ولهذا قال: مروان بن أبي حفصة[1]:

أَنَّىٰ[2] يكُونُ وليسَ ذاكَ بكائِنٍ ❊ لبني البناتِ وِراثةُ الأعمام[3]

فهذا هو الكلام في ذكر الخلاف في طريقها.

---

(١) **مروان بن أبي حفصة**، أبو السمط - وقيل أبو الهندام - مروان بن أبي حفصة سليمان بن يحيىٰ بن أبي حفصة يزيد، الشاعر المشهور؛ كان جده أبو حفصة مولىٰ مروان بن الحكم بن أبي العاصي الموي، فأعتقه يوم الدار، لأنه أبلىٰ يومئذ، فجعل عتقه جزاءه، وقيل إن أبا حفصة كان يهودياً طبيباً أسلم علىٰ يد مروان بن الحكم ويزعم أهل المدينة أنه كان من موالي اسموأل بن عادياء اليهودي المشهور بالوفاء صاحب القصة المشهورة مع امرئ القيس بن حجر الشاعر المشهور، وأن أبا حفصة سبي من اصطخر وهو غلام فاشتراه عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ووهبه لمروان بن الحكم. ومروان بن أبي حفصة الشاعر المذكور من أهل اليمامة، وقدم بغداد ومدح المهدي وهارون الرشيد، وكان يتقرب إلىٰ الرشيد بهجاء العلويين، ومروان المذكور من الشعراء المجيدين، والفحول المقدمين. وفيات الأعيان (٥/ ١٨٩) قلادة النحر (٢/ ٢٧٩) طبقات الشعراء (٤٢)، سلم الوصول (٣/ ٣٢٥)، الوافي بالوفيات (٢٥/ ٤٤٧) والشعر والشعراء (٢/ ٦٤٩) وطبقات ابن المعتز (٤٢) ومعجم الشعراء (٣١٧) وسير أعلام النبلاء (٨/ ٤٧٩)، وتاريخ الإسلام (١٢/ ٣٨٩)، ومرآة الجنان (١/ ٣٨٩)، والبداية والنهاية (١٠/ ٦٠٩)، وشذرات الذهب (٢/ ٣٧٢)، الشعر والشعراء ٣٩٥، تاريخ الطبري المسمىٰ: «تاريخ الأمم والملوك»، للإمام العلامة محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بدون تاريخ، طبعة مصورة بدون ناشر، لبنان، (٨/ ١٥٣، ١٨١، ٢٢٥)، المعرفة والتاريخ (١/ ١٧٣)، الاغاني (١٠/ ٧١، ٩٥)، معجم المرزباني، ٣٩٦، أمالي المرتضىٰ (٢/ ١٥٥)، و(٣/ ٤، ١٦، ٢٦)، تاريخ بغداد (١٣/ ١٤٥)، رغبة الامل (٦/ ٨٢)، و(٧/ ٣٧، ٤٥)، الكامل لابن الأثير (٦/ ٢١٧)، (٧/ ٥٦)، الفلاكة والمفلوكون، الدلجي، طبع في مصر ١٣٢٢هـ، ص٨٠، مطالع البدور (١/ ٧٣).

(٢) (الىٰ) في النسخة (ب)، (انا) في (ج).

(٣) البيت من بحر الكامل وهو البيت الرابع من قصيدة لمروان بن أبي حفصة مطلعها:

طافَ الخَيالُ وَحَيِّهِ بِسلامِ ❊ أَني أَلَمَّ وَلَيسَ حينَ لِمامِ.

المرتبة الثالثة[١]**: في ذكر خلاف الناس في محلها:**

اعلم أن في أهل القبلة من زعم أن الإمامة صالحة في جميع الناس، وهذا المذهب يُحكىٰ عن ضرار بن عمرو، وعن بعض فرق الخوارج وهم الأكثر، وعن أقوام من المرجئة.

وحُكيٰ عن إبراهيم النَّظام أنه قال: «الإمامة صالحة في كل من قال بالكتاب والسُّنَّة وعمل عليهما، وكان مقتديًا بهما»، وقال: «إن الناس لا ينقادون إلا لأحد أشخاص ثلاثة: إما من له عشيرة يقهرهم بها. وإما من له مال يستعبدهم به. وإما من له[٢] دين ينقادون به لأجله. فلما وجدت الناس قد انقادوا لأبي بكر علمت أن انقيادهم له ما كان إلا لأجل علمه وفضله، لأنه كان أفقر قريش؛ وأقلهم عشيرة»؛ فهذه زُبدة أقاويل هذه الفرقة.

المرتبة الرابعة: في ذكر خلاف الناس في حصرها:

وقد اختلف الناس في حصرها، ولهم في ذلك أقوال أربعة:

أولها: مذهب من قال: إنها محصورة في جميع بطون قريش من بين سائر الناس، وهذا هو مذهب الزيدية والمعتزلة والأشعرية.

وثانيها: مذهب من قال: إنها محصورة من قريش في جميع أولاد فاطمة، وهذا هو مذهب بعض فرق الزيدية وهم الجارودية[٣].

---

(١) (الثانية) في النسخة (ب، ج).

(٢) (مرلمة) في (أ)، (من له) في (ب)، (مرله) في النسخة (ج)، وهي علىٰ المعنيين (من له) أو (مزلة) تصح، لكنا رجحنا (من له) لما يقتضيه السياق.

(٣) **الجارودية**: أصحاب أبي الجارود زياد بن أبي زياد. وهم يطعنون في أبي بكر وعمر وزعموا أن النبي ﷺ نص علىٰ علي رضي الله عنه بالوصف دون التسمية، وهو الإمام بعده. والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم فكفروا بذلك. وقد خالف أبو الجارود في هذه المقالة إمامة زيد بن علي، فإنه لم يعتقد هذا الاعتقاد. واختلفت الجارودية في التوقف والسوق. فساق بعضهم الإمامة من علي إلىٰ الحسن، ثم إلىٰ الحسين، ثم إلىٰ علي بن الحسين زين العابدين، ثم إلىٰ =

الحسين
وثالثها: مذهب من زعم أنها محصورة في أولاد الحسن، وهذا هو قول الاثنا عشرية من الإمامية، فإنهم زعموا أنها محصورة في اثنا عشر إمامًا؛ عليّ والحسن والحسين وباقيهم من أولاد الحسين، كعليّ بن الحسين، ومحمد بن عليّ، وجعفر وموسىٰ بن جعفر[(١)]، وعليّ بن موسي[(٢)]، ومحمد بن عليّ بن موسي[(٣)] وعليّ بن

= ابنه زيد بن علي، ثم منه إلىٰ الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وقالوا بإمامته. الملل والنحل (١/ ١٥٧)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ٥٢، الفرق بين الفرق، ٢٢، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٣٧)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٥٤٤)، مقالات الإسلاميين (١/ ٦٦)، رجال الكشي ص١٥١، ٢٢٩، ٢٣٠، وتهذيب التهذيب (٣/ ٣٨٦).

(١) **موسىٰ الكاظم** (١٢٨ - ١٨٣هـ = ٧٤٥ - ٧٩٩م): أبو الحسن موسىٰ الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، الإمام، القدوة، السيد، أبو الحسن العلوي، والد الإمام علي بن موسىٰ الرضىٰ، سابع الأئمة الاثني عشر، عند الإمامية. كان من سادات بني هاشم، ومن أعبد أهل زمانه، وأحد كبار العلماء الأجواد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين. قال الخطيب في «تاريخ بغداد»: كان موسىٰ يدعىٰ العبد الصالح، من عبادته واجتهاده. روي أنه دخل مسجد رسول الله ﷺ فسجد سجدة في أول الليل، وسمع وهو يقول في سجوده: عظم الذنب عندي فليحسن العفو من عندك يا أهل التقوىٰ ويا أهل المغفرة، فجعل يرددها حتىٰ أصبح. وكان سخيًا كريمًا، وكان يبلغه عن الرجل أنه يؤذيه فيبعث إليه بصرة فيها ألف دينار. وفيات الأعيان (٥/ ٣٠٨) سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٧٠)، الأعلام (٧/ ٣٢١)، الجرح والتعديل (٨/ ١٣٩)، تاريخ بغداد (١٣/ ٢٧)، صفوة الصفوة (٢/ ١٠٣)، منهاج السُنَّة (٢/ ١١٥ - ١٢٤)، وفيات الأعيان (٥/ ٣٠٨ - ٣١٠)، تهذيب الكمال (١٣٨٣)، تذهيب التهذيب (٤/ ٧٦/ ٢)، ميزان الاعتدال (٤/ ٢٠١ - ٢٠٢)، عبر الذهبي (١/ ٢٨٧)، تاريخ ابن خلدون (٤/ ١١٥)، تهذيب التهذيب (١٠/ ٣٣٩ - ٣٤٠)، خلاصة تذهيب الكمال (٣٩٠)، شذرات الذهب (١/ ٣٠٤).

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) **محمَّد الجَوَاد** (١٩٥ - ٢٢٠هـ = ٨١١ - ٨٣٥م): محمد بن علي الرضىٰ بن موسىٰ الكاظم الطالبي الهاشمي القرشي، أبو جعفر، الملقب بالجواد تاسع الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان رفيع القدر كأسلافه، ذكيًا، طلق اللسان، قوي البديهة. ولد في المدينة وانتقل مع أبيه إلىٰ بغداد. وتوفي والده فكفله المأمون العباسي ورباه وزوجه ابنته (أم الفضل) وقدم المدينة ثم عاد إلىٰ بغداد فتوفي فيها، وكان يروي مسنداً عن آبائه إلىٰ علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: بعثني رسول الله ﷺ إلىٰ اليمن، فقال لي وهو يوصيني: يا علي، ما خاب من استخار ولا ندم من استشار، يا علي، عليك بالدلجة فإن الأرض تطوىٰ بالليل ما لا تطوىٰ بالنهار، يا علي أغد بسم الله فإن الله بارك لأمتي في بكورها. وكان يقول: من استفاد أخًا في الله فقد استفاد بيتًا في الجنة. وفيات الأعيان (٤/ ١٧٥)، الأعلام (٦/ ٢٧١)، مرآة الجنان (٢/ ٨٠)، وتاريخ بغداد (٣/ ٥٤)، ومنهاج السنة (٢/ ١٢٧)، ونور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، للشيخ سيد المدعو بمؤمن الشبلنجي، طبع بمصر ١٢٩٠هـ، ص١٥٤، وابن خلكان (١/ ٤٥٠)، وشذرات =

محمد بن عليّ[1]، والحسن بن عليّ[2]، والمنتظر[3]، فهؤلاء هم أئمة الإمامية،

= الذهب (٢/ ٤٨)، والنجوم الزاهرة (٢/ ٢٣١)، والذريعة (١/ ٣١٥)، ونزهة الجليس (٢/ ٦٩).

(١) **أبو الحسن العسكري** (٢١٤ - ٢٥٤هـ = ٨٢٩ - ٨٦٨ م): أبو الحسن علي (الملقب بالهادي) بن محمد الجواد بن علي الرضا ويعرف بالعسكري؛ وهو أحد عاشر الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، وكان قد وشي به إلى المتوكل وقيل إن في منزله سلاحاً وكتباً وغيرها من شيعته، وأوهموه أنه يطلب الأمر لنفسه، فوجه إليه بعدة من الأتراك ليلاً فهجموا عليه في منزله على غفلة، فوجدوه وحده في بيت مغلق وعليه مدرعة من شعر، وعلىٰ رأسه ملحفة من صوف وهو مستقبل القبلة يترنم بآيات من القرآن في الوعد والوعيد، ليس بينه وبين الأرض بساط إلا الرمل والحصىٰ، فأخذ علىٰ الصورة التي وجد عليها وحمل إلىٰ المتوكل في جوف الليل، فمثل بين يديه والمتوكل يستعمل الشراب وفي يده كأس، فلما رآه أعظمه وأجلسه إلىٰ جنبه، ولم يكن في منزله شيء مما قيل عنه ولا حالة يتعلق عليه بها، فناوله المتوكل الكأس الذي كان بيده، فقال: يا أمير المؤمنين، ما خامر لحمي ودمي قط ووعظه فبكىٰ المتوكل بكاء كثيراً حتىٰ بلت دموعه لحيته وبكىٰ من حضره، ثم أمر برفع الشراب ثم قال: يا أبا الحسن، أعليك دين قال: نعم أربعة آلاف دينار، فأمر بدفعها إليه ورده إلىٰ منزله مكرماً. وكانت ولادته يوم الأحد ثالث عشر رجب، وقيل يوم عرفة سنة أربع عشرة وقيل ثلاث عشرة ومائتين. ولما كثرت السعاية في حقه عند المتوكل أحضره من المدينة وكان مولده بها، وأقره بسامراء وهي تدعىٰ بالعسكر، لأن المعتصم لما بناها انتقل إليها بعسكره، فقيل لها العسكر، ولهذا قيل لأبي الحسن المذكور العسكري لأنه منسوب إليها، فأقام بها عشرين سنة وتسعة أشهر. وتوفي بها يوم الاثنين لخمس بقين من جمادىٰ الآخرة، وقيل لأربع بقين منها وقيل في رابعها، وقيل في ثالث رجب سنة أربع وخمسين ومائتين، ودفن في داره، رَحِمَهُ اللَّهُ تعالىٰ. وفيات الأعيان (٣/ ٢٧٢) قلادة النحر (٢/ ٥٥٢)، الأعلام (٤/ ٣٢٣)، تاريخ الطبري (٩/ ٣٨١)، وتاريخ بغداد (١٢/ ٥٦)، والكامل في التاريخ (٦/ ٢٥١)، ووفيات الأعيان (٣/ ٢٧٢)، وتاريخ الإسلام (١٩/ ٢١٨)، ومرآة الجنان (٢/ ١٥٩)، والبداية والنهاية (١١/ ١٩)، والنجوم الزاهرة (٢/ ٣٤٢)، وشذرات الذهب (٣/ ٢٤٢)، ابن خلكان (١/ ٣٢٢)، ومنهاج السنة ١٢٩ - ١٣١، واليعقوبي (٣/ ٢٢٥)، ونور الأبصار ١٥٨، ونزهة الجليس (٢/ ٨٢).

(٢) **الحسن بن علي العسكري**: -والد الإمام المنتظر- أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي الرضا بن موسىٰ بن جعفر الصادق بن محمد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، أحد أئمة الشيعة الذين يدعون عصمتهم ويقال له الحسن العسكري لكونه نزل سامر وهو والد منتظر الرافضة، توفي يوم الجمعة وقيل يوم الأربعاء لثماني ليال خلون من شهر ربيع الأول وقيل جمادىٰ الأولىٰ سنة ستين ومائتين وله تسع وعشرون سنة ودفن إلىٰ جانب والده. الوافي بالوفيات (١٢/ ٧٠)، قلادة النحر (٣/ ٥٦٦)، تاريخ بغداد (٧/ ٣٧٨)، ووفيات الأعيان (٢/ ٩٤)، وتاريخ الإسلام (١٩/ ١١٣)، ومرآة الجنان (٢/ ١٧٢)، وشذرات الذهب (٣/ ٢٦٥).

(٣) **المَهْدي المُنْتَظَر** (٢٥٦ - ٢٧٥هـ = ٨٧٠ - ٨٨٨ م): الشريف، أبو القاسم، محمد بن الحسن العسكري بن =

وهم محصورون في هذا العدد إلىٰ تمام اثني عشر إمامًا لا غير.

ورابعها: مذهب من زعم أنها محصورة في بعض أولاد الحسين، وهم أولاد جعفر، وهذا هو مذهب بعض الإمامية، وهم الجعفرية، فإنهم قالوا: إن الإمامة لما صارت للحسين بعد أخيه الحَسن كانت في ولد الحسين، لصلبه يمشي قدمًا، ولا يمشي إلىٰ[1] الوراء[2]، ولا يرجع القهقري، وزعموا أنها بالنص[3] من إمام علىٰ إمام.

فصارت مذاهب الناس في الإمامة مختلفة باعتبار هذه المراتب الأربع التي ذكرناها. فأما اختلاف أقوال فرق الزيدية فيما بينهم فسنذكره من بعد بعون الله تعالىٰ.

= علي الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضىٰ بن موسىٰ الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي بن الحسين الشهيد بن الإمام، علي بن أبي طالب العلوي الحسيني. خاتمة الاثني عشر سيدًا، الذين تدعي الإمامية عصمتهم -ولا عصمة إلا لنبي- ومحمد هذا هو الذي يزعمون أنه الخلف الحجة، وأنه صاحب الزمان، وأنه صاحب السرداب بسامراء وأنه حي لا يموت، حتىٰ يخرج فيملأ الأرض عدلًا وقسطًا كما ملئت ظلمًا، وجورًا فوددنا ذلك والله، وهم في انتظاره من أربع مئة وسبعين سنة ومن أحالك علىٰ غائب لم ينصفك فكيف بمن أحال علىٰ مستحيل، والإنصاف عزيز فنعوذ بالله من الجهل والهوىٰ.

ويقول الذهبي في السير كلامًا نفيسًا في الأئمة الاثنىٰ عشر:

فمولانا الإمام علي من الخلفاء الراشدين المشهود لهم بالجنة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نحبه أشد الحب، ولا ندعي عصمته ولا عصمة أبي بكر الصديق. **وابناه الحسن والحسين**: سبطا رسول الله ﷺ وسيدا شباب أهل الجنة، لو استخلفا لكانا أهلًا لذلك. **وزين العابدين**: كبير القدر، من سادة العلماء العاملين، يصلح للإمامة، وله نظراء وغيره أكثر فتوىٰ منه وأكثر رواية. **وكذلك ابنه أبو جعفر الباقر**: سيد، إمام، فقيه يصلح للخلافة. **وكذا ولده جعفر الصادق**: كبير الشأن، من أئمة العلم، كان أولىٰ بالأمر من أبي جعفر المنصور. **وكان ولده موسىٰ**: كبير القدر جيد العلم أولىٰ بالخلافة من هارون، وله نظراء في الشرف والفضل. **وابنه علي بن موسىٰ الرضا**: كبير الشأن له علم وبيان ووقع في النفوس صيّره المأمون، ولي عهده لجلالته فتوفي سنة ثلاث ومئتين. **وابنه محمد الجواد**: من سادة قومه لم يبلغ رتبة آبائه في العلم، والفقه، **وكذلك ولده الملقب بالهادي**: شريف جليل. **وكذلك ابنه الحسن بن علي العسكري** رَحِمَهُمُ اللَّهُ تعالىٰ. سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٨٢)، الأعلام (٦/ ٧٩)، وفيات الأعيان (١/ ٤٥١)، ونور الأبصار ١٦١، ونزهة الجليس (٢/ ١٢٨)، ومنهاج السنة (٢/ ١٣١)، وسفينة البحار (٢/ ٧٠٠ - ٧٠٦)، والعبر (٢/ ٣١)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٢/ ١٥٠).

(١) (للىٰ) في النسخة (أ).

(٢) (الورىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (باليصر) في النسخة (ج).

واعلم أن أكثر هذه المذاهب تحكمات فاسدة، وخيالات باطلة لا مستند لها إلا التوهم المحض، فلا حاجة بنا إلىٰ إيراد دلالة علىٰ فسادها وبطلانها لوضوح الأمر فيها.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فاعلم أنه لا خلاف بين الأمة في أن الرجل لا يصير إمامًا بمجرد صلاحيته للإمامة، بل لا بد من أمر وراء ذلك، ثم اتفقوا علىٰ أنه لا مقتضىٰ لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة: «النص[1]» و«الدعوة» و«العقد». فهذه هي أسبابها.

أما السبب الأول: وهو النص[2]: فقد اتفقوا علىٰ كون النص[3] طريقًا إلىٰ إمامة المنصوص عليه، وزعمت الإمامية أنه لا طريق إلىٰ الإمامة سواه، وحصوله إما أن يكون من جهة الله تعالىٰ، أو من جهة رسوله، أو من جهة إمام الزمان، وأن ما عداه من الدعوة والعقد ليسا طريقين إليها بوجه من الوجوه.

وأما السبب الثاني: وهو الدعوة: فالذي ذهب إليه علماء العترة والزيدية غير الصالحية ومن تابعهم من علماء الأمة إلىٰ أن النص كما يكون طريقًا إلىٰ الإمامة، فالدعوة والخروج أيضًا طريق لها، وحاصل الدعوة عندهم: أن يُباين[4] الظَلَمَة من هو أهل للإمامة، ويأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر، ويدعو إلىٰ إتباعه، فهذه هي حقيقة الدعوة عند القائلين بها.

وأما السبب الثالث: وهو العقد والاختيار: فالذي ذهب إليه جماهير الشيوخ من المعتزلة البصرية والبغدادية والمحققون من الأشعرية والزيدية الصالحية والخوارج أن النص كما يكون طريقًا إليها، فالعقد أيضًا يكون طريقًا لها. وأما الدعوة: فلا معنىٰ لها عندهم، ولا تثبت بها الإمامة أصلًا.

وحاصل العقد عندهم أركان ثلاثة: «العاقد»، و«المعقود له»، و«كيفية العقد». فهذه الأمور الثلاثة لا بد من اعتبارها فيه.

---

(١) (النصر) في النسخة (ب).
(٢) (النصر) في النسخة (ب).
(٣) (النصر) في النسخة (ب).
(٤) (ساير) في النسخة (ب).

أما الركن الأول: وهو العاقد: فلا بد فيه من اعتبار أمرين:

أحدهما: العدد: والذي[1] ذكره الخوارزمي في أنه لا بد من أن يكونوا خمسة يعقدون لسادسهم. وحكىٰ هو عن الشيخ أبي الحسين أن واحدًا من الأمة لو كان مشتهرًا بالفضل والعدالة، وجزالة الرأي، والتمييز[2]، لجاز أن يكون اختياره كافيًا لنصب الإمام من غير حاجة إلىٰ غيره، واستقواه الخوارزمي وذهب إليه.

ومنهم من[3] **زعم** أنه يصير إمامًا بعقد اثنين له كالشهادة، والذي استقر عليه رأي الجماهير من المعتزلة القائلين بالعقد هو أنه لا بد من اعتبار عدد الخمسة فيعقدون للسادس، وحيث جرىٰ في كلامهم اعتبار الأربعة فإنما يعنون به أنه يجتمعون فيرضون للخامس أن يعقد للسادس، واعتمدوا في اعتبار عدد الخمسة هو أن عمر عقد لأبي بكر برضىٰ أربعة: أبي عبيدة بن الجراح[4]، وسالم مولىٰ

(١) (الذي) في النسخة (ج). (٢) (والتميز) في النسخة (ب).

(٣) -(منهم من) في النسخة (ب، ج).

(٤) **أبو عبيدة بن الجراح** (٤٠ ق هـ - ١٨ هـ = ٥٨٤ - ٦٣٩ م) عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال الفهري القرشي: الأمير القائد، فاتح الديار الشامية، والصحابي، أحد العشرة المبشَّرين بالجنة، أحد السابقين الأولين، وكان لقبه أمين الأمة. ولد بمكة. وهو من السابقين إلىٰ الإسلام. وشهد المشاهد كلها. وولاه عمر بن الخطاب قيادة الجيش الزاحف إلىٰ الشام، بعد خالد بن الوليد، فتم له فتح الديار الشامية، وبلغ الفرات شرقًا وآسية الصغرىٰ شمالاً، وتوفي بطاعون عمواس ودفن في غور بيسان، وانقرض عقبه. له ١٤ حديثًا. الأعلام (٣/ ٢٥٢)، سير أعلام النبلاء (١/ ٥)، نسب قريش ٤٤٥، طبقات خليفة، ٢٧، ٣٠٠، التاريخ الكبير (٦/ ٤٤٤ - ٤٤٥)، التاريخ الصغير (١/ ٤٨)، المعارف ٢٤٧ - ٢٤٨، تاريخ الطبري (٣/ ٢٠٢)، الجرح والتعديل (٦/ ٣٢٥)، مشاهير علماء الأمصار (ت ١٣)، البدء والتاريخ (٥/ ٨٧)، تاريخ ابن عساكر (٧/ ١٥٧)، صفوة الصفوة (١/ ١٤٢)، جامع الأصول (٩/ ٥ - ١٨)، الرياض النضرة (٢/ ٣٠٧)، تهذيب الكمال ٦٤٥، تاريخ الإسلام (٢/ ٢٣)، العقد الثمين (٥/ ٨٤)، الإصابة (٥/ ٢٨٥ - ٢٨٩)، تهذيب تاريخ دمشق، عبد القادر بدران، دمشق، ١٣٢٩ - ١٣٥١هـ، (٧/ ١٦٠ - ١٦٨)، أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة، رفيق العظم. طبع في مصر ١٣٤٠ - ١٣٤١هـ، ٥٠٤.

أبي حذيفة[١]، وبشير بن سعد[٢]، وأُسيد بن حضير[٣]، وجعلها عمر شورىٰ

(١) سالم مولىٰ أبي حذيفة، وهو أبو عبد الله سالم بن عبيد بن ربيعة، وقيل: سالم بن معقل. أصله: من أهل فارس من إصطخر، أعتقته مولاته بثينة امرأة أبي حذيفة الأنصارية، فتولّىٰ أبا حذيفة، فتبناه، فلهذا يقال له: قرشي وأنصاري وفارسي. كان من فضلاء الصحابة، هاجر قبل النبي ﷺ، وشهد سالم بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ. ولما قتل زيد بن الخطاب باليمامة. أخذ اللواء سالم، فقيل له: لو أعطيته غيرك يخشىٰ عليه معك، فقال: بئس حامل القرآن أنا إذاً! فقطعت يمينه، فأخذ اللواء بيساره، فقطعت يساره، فاعتنق اللواء وهو يقول: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ ولم يزل يتلوها حتىٰ قتل، وفضائله كثيرة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قلادة النحر (١/ ١٥٧) طبقات ابن سعد (٣/ ٨١)، والمعارف (ص ٢٧٣)، وحلية الأولياء (١/ ١٧٦)، وأسد الغابة (٢/ ٣٠٧)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٠٦)، وسير أعلام النبلاء (١/ ١٦٧)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٥٤)، والإصابة (٢/ ٦)، التاريخ الكبير (٤/ ١٠٧)، التاريخ الصغير (١/ ٣٨، ٤٠)، مشاهير علماء الأمصار، ١٠١، الاستيعاب (٤/ ١٠١ – ١٠٤).

(٢) بَشِير بن سعد (٠٠٠ – ١٢هـ = ٠٠٠ – ٦٣٣ م) ابن ثعلبة بن جلاس بن زيد بن مالك بن ثعلبة بن كعب بن الخزرج الأنصاري المدني الصحابي، والد النعمان بن بشير. شهد العقبة الثانية وبدرًا وأحدًا والخندق وما بعدها من المشاهد مع رسول الله ﷺ. واستعمله النبي ﷺ علىٰ المدينة في عمرة القضاء. وكان يكتب بالعربية في الجاهلية. قيل: إنه أول من بايع أبا بكر الصديق من الأنصار بالخلافة، واستشهد مع خالد بن الوليد يوم عين التمر بعد انصرافه من اليمامة سنة اثنتي عشرة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قلادة النحر (١/ ١٦٠) طبقات ابن سعد (٣/ ٤٩٢)، وطبقات خليفة (ص ١٦٣)، والإكمال (١/ ٢٨٠)، و(٣/ ١٦٩)، والأنساب (٢/ ٤٢١)، وتاريخ دمشق (١٠/ ٢٨٩)، وأسد الغابة (١/ ٢٣١)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٣٤)، وتوضيح المشتبه (٢/ ٥٦٢)، والإصابة (١/ ١٦٢)، وسبل الهدىٰ والرشاد (٣/ ٢٩٤)، الأعلام (٢/ ٥٦).

(٣) أسيد بن حضير بن سماك الأشهلي، أبو يحيىٰ، كني بابنه، أسلم بعد العقبة الأولىٰ، وقيل: الثانية. وكان يقرأ (سورة الكهف) وعنده فرسه مربوط بطنبين وابنه يحيىٰ صغير قريب من الفرس، فرأىٰ ظلة نزلت من السماء حتىٰ غشيت المكان الذي هو فيه، فجعلت الفرس تنفر، فخشي علىٰ ابنه فرفعه، فقال ﷺ: {تلك السكينة تنزلت للقرآن}. توفي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالمدينة في شعبان سنة عشرين، وحمل عمر بن الخطاب سريره حتىٰ وضعه بالبقيع، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قلادة النحر (١/ ١٨٢)، النسب لابن سلام (ص ٢٧٤)، وطبقات ابن سعد (٣/ ٥٥٨)، وطبقات خليفة (ص ١٤٠)، والاستيعاب (ص ٤٤)، وأسد الغابة (١/ ١١١)، وتهذيب الكمال (٣/ ٢٤٦)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٢٠٦)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٣٤٠)، ومرآة الجنان (١/ ٧٦)، والإصابة (١/ ٦٤)، وشذرات الذهب (١/ ١٧٢) الوافي بالوفيات (٩/ ١٥٢).

بين ستة: عليّ وعثمان[١] وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف[٢]، وسعد بن أبي وقاص[٣]، يعقدون لأحدهم، فتقرر بما ذكرناه أنه لا بد من اعتبار عدد الخمسة

---

(١) (وعثمن) في النسخة (ج).

(٢) **عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف** بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري المدني، ولد بعد الفيل بعشر سنين، وأسلم قديمًا قبل دخوله ﷺ دار الأرقم، وهو أحد الثمانية السابقين إلىٰ الإسلام، وأحد الخمسة الذين أسلموا علىٰ يد أبي بكر الصديق، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة أهل الشورىٰ، وأحد المهاجرين الأولين، هاجر الهجرتين، وآخىٰ النبي ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع. وشهد بدرًا وأحدًا، فجرح فيه إحدىٰ وعشرين جراحة، وسقط منه ثنيتاه، وشهد الخندق وبيعة الرضوان وسائر المشاهد. وبعثه ﷺ إلىٰ بني كلب بدومة الجندل، وعممه بيده الكريمة وسدلها بين كتفيه وقال له: «إن فتح الله عليك .. فتزوج ابنة ملكهم» أو قال: «شريفهم»، فتزوج بنت شريفهم بنت الأصبغ، وهي تماضر، فولدت له أبا سلمة. وكان كثير الإنفاق في سبيل الله، وتصدق علىٰ عهد رسول الله ﷺ بشطر ماله، توفي بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين. قلادة النحر (١/ ٢٩١)، طبقات ابن سعد (٣/ ١١٥)، ومعرفة الصحابة (١/ ١١٦)، والمنتظم (٣/ ٢٨٥)، وأسد الغابة (٣/ ٤٨٠)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٦٨)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٣٩٠)، ومرآة الجنان (١/ ٨٦)، والعقد الثمين (٥/ ٣٩٦)، والإصابة (٢/ ٤٠٨)، وشذرات الذهب (١/ ١٩٤)، والاستيعاب (٢/ ٣٩٣)، وتهذيب التهذيب (٦/ ٢٤٤)، وصفة الصفوة (١/ ١٣٥)، وتاريخ الخميس (٢/ ٢٥٧)، والبدء والتاريخ (٥/ ٨٦)، والرياض النضرة (٢/ ٢٨١- ٢٩١).

(٣) **سعد بن أبي وقاص**(٢٣ ق هـ - ٥٥هـ= ٦٠٠ - ٦٧٥م) سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب أبو إسحاق القرشي الزهري المكي المدني. أبو إسحاق: الصح أبي الأمير، فاتح العراق، ومدائن كسرىٰ أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة أهل الشورىٰ الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض. أسلم قديمًا وهو ابن سبع عشرة سنة بعد إسلام أربعة، وقيل: ستة، وهو أول من رمىٰ بسهم في سبيل الله، وأول من أراق دما في سبيل الله. هاجر قبل قدومه ﷺ إلىٰ المدينة، وشهد المشاهد الرسولية كلها، وفداه ﷺ بأبيه وأمه. واستعمله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ علىٰ الجيوش التي بعثها لقتال فارس، ففتتح القادسية وجلولاء والمدائن وبنىٰ الكوفة، وولاه عمر العراق وكان مجاب الدعوة، ودعاؤه علىٰ أبي سعدة الكاذب عليه مشهور في «الصحيحين» وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في وصيته: إن أخطأت الإمارة سعداً فليستعن به من وليها منكم؛ فإني لم أعزله من عجز ولا من خيانة. واعتزل سعد الفتن؛ فلم يقاتل في شيء من تلك الحروب. وتوفي سنة خمس وخمسين. قلادة النحر (١/ ٣٦٩) طبقات ابن سعد (٣/ ١٢٧)، ومعرفة الصحابة (١/ ١٢٩)، وأسد الغابة (٢/ ٣٦٦)، ومرآة الجنان (١/ ١٢٨)، والبداية والنهاية (٨/ ٤٦٥)، والإصابة (٢/ ٣٠)، الطبقات الكبرىٰ (٣/ ١٠١)، تهذيب الكمال (٢٢٢٩)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٤٨٣)، وتاريخ خليفة (٢٢٣)، وفضائل الصحابة (٢/ ٧٤٨)، والتاريخ الكبير للبخاري (٤/ ١٩٠٨)، وحلية الأولياء (١/ ٩٢)، والاستيعاب (٢/ ٦٠٦)، وتاريخ بغداد (١/ ١٤٤)، وتهذيب تاريخ ابن عساكر (٦/ ٩٥)، =

في العقد، ينصبّون السادس.

نعم اختلف الشيخان أبو علي وأبو هاشم في أن الإمام هل يصير إمامًا لعقد الإمام له؛ وتفويض الأمر إليه أم لا؟ فذهب أبو هاشم إلىٰ أنه يصير إمامًا لعقده له وعهده إليه. وذهب أبو علي إلىٰ أنه لا يكون إمامًا بذلك، وإنما يكون إمامًا إذا اقترن بعهده رضىٰ العدد الذين ذكرناهم، فهذا ما يتعلق بالعدد.

وثانيهما: العدالة والتمييز: قال قاضي القضاة: ولا بد من أن يكون من أهل العدالة والتمييز، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها، وأن يكونوا عالِمين بمجمل[1] الدين حتىٰ يصح أن يكونوا من أهل العقد والحل.

الركن الثاني: وهو المعقود له:

ولا بد من اعتبار الصفات التي ذكرناها من قبل، فلا حاجة بنا إلىٰ تكريرها.

الركن الثالث: وهو[2] كيفية العقد:

فالغرض والمقصود من العقد هو أن يجتمع هؤلاء العدد الذين ذكرناهم، فيرضون أحدهم، ويُفوّضون الأمر إليه، فتنعقد إمامته بذلك عندهم، فأما ضرب الكف علىٰ الكف فلا حاجة إليه ولا اعتبار به، وإنما المعتبر بما ذكرنا من الرضا.

بقىٰ الكلام ها هنا أنهم لو رضىٰ به كل واحد منهم علىٰ الانفراد[3] من غير اجتماع للمشورة في أمره، هل تنعقد إمامته أم لا؟ فيه تردد واحتمال.

والحق عندنا علىٰ مذهب القائلين بالعقد أنه لا بد من اجتماعهم، وأنه شرط في انعقاد إمامة المعقود له لأمرين:

= وتاريخ الإسلام (٢/ ٢٨١)، والعبر (١/ ٦٠)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٢٢)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٩٢)، والعقد الثمين (٤/ ٥٣٧) الأعلام (٣/ ٨٧).

(١) (مجمل) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وهي) في النسخة (ب، ج).

(٣) (انفراده) في النسخة (ج).

أمـا أولًا: فلأن المعتبر فيه علىٰ زعمهم هو مـا كان من عقد عمر لأبي بكر، وما كان من عقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان[١]، وكل ذلك كان بحضور هذا الجمع.

وأما ثانيًا: فلأن بالاجتماع يكون الأمر بيّنًا[٢] أكثر، والتثبت في حق الإمامة أعظم وأوقع، فلهذا كان الاجتماع شرطًا علىٰ مذهبهم كما حققناه.

البحث الثاني: في تقرير الوجه المختار من هذه الأقاويل:

والمختـار عندنـا: ما عليه علمـاء العترة ومن تابعهـم من الزيديـة، وذهب إليه الشيخ أبو علي الجبائي وعليه دل كلام الشيخ أبي حامد الغزالي[٣] أن الدعوة طريق للإمامة كما أن النص طريق إليها، فأما من يدعي إمامته بالنص فسنقرر الكلام عليه فيما بعد بمشيئة الله تعالىٰ.

ومعتمدنـا في الدلالـة علىٰ كـون الدعوة طريقًـا للإمامة إنما يكـون بإبطال كون الاختيـار طريقًـا لهـا، فإذا بطل كونـه طريقًا لها، لـم يبق إلا أن يكـون الطريق هي الدعوة كما قلناه.

ودليلنا علىٰ بطلان كون الاختيار طريقًا لها: تارة يكون بإيراد الدلالة علىٰ بطلانه عقـلًا، وتارة بإيراد الدلالة علىٰ بطلانه شـرعًا، وتارة بإبطال مـا جعلوه دلالةً علىٰ صحتـه، فهذه أنواع ثلاثة كلهـا مؤذنة[٤] ببطلان كون العقـد طريقًا للإمامة، ونحن نوضحها بمشيئة الله تعالىٰ.

النوع الأول: في بيان ما يدل على بطلان الاختيار عقلاً:

وذلك من وجوه:

أولهـا: هو أن القول بالاختيار طريـق للإمامة يؤدي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بالاختيار محال أيضًا.

---

(١) (لعثمن) في النسخة (ج).
(٢) (الاـر سا) في النسخة (أ، ب)، (الانفا)(ج).
(٣) (الغر) في النسخة (ج).
(٤) (مودية) في النسخة (ج).

وإنمـا قلنا: «إن الاختيار يـؤدي إلىٰ المحال»، فلأن النـاس مختلفوا المذاهب والأغـراض، وكل صاحـب مذهب يدّعي وجوب كون الإمـام علىٰ مذهبه، وأهل كل بلد يريدون أن يكون الإمام من أقاربهم وعشـيرتهم، فيدّعي كل واحد أن الذي اختـاره أولـىٰ بالإمامة من الـذي اختاره غيره، وهـذا يؤدي إلـىٰ المحاربة، وإثارة الفتن، وإهراق الدماء.

فثبت بما ذكرناه أن القول بالاختيار يؤدي إلىٰ الفتنة والمحال كما قلناه.

وإنمـا قلنا: «إن كل مـا يؤدي إلىٰ المحال فهـو محال وباطل»، فهـذا[1] معلوم بالضـرورة، لأنـه لو كان صحيحًـا؛ لم يكن مؤديًـا إلىٰ محال، فبطـل القول بكون الاختيار طريقًا للإمامة.

وثانيهـا: هـو أن المعقول مـن نصب الإمام هـو صيرورة الرجـل المعين برضا جماعة مخصوصين نافذ الحكم علىٰ أنفسهم وعلىٰ غيرهم، وإذا كان الأمر هكذا، فنقـول: لـو أرادوا أن يجعلـوا غيرهم نافذ الحكم علىٰ نفوسـهم وحدهـا، أو نافذ علىٰ غيرهم وحده، لم يصح ذلك منهم بالاتفاق، فيجب ألا يصح منهم أن يجعلوا غيرهـم نافذ الحكم علىٰ أنفسـهم وعلىٰ غيرهم معًا أولـىٰ وأحق، وهذا هو المراد بالإمامة، فلهذا وجب القضاء ببطلان الاختيار لما حققناه.

وثالثها: أنَّا نقول: أجمعت الأمة علىٰ أن الإمام خليفة الله، وخليفة رسـوله، فلو كانت الإمامة ثابتة بالعقد والاختيار كما زعموه لما كان الإمام خليفة لله ولرسـوله لأنهما لم يستخلفاه، وإنما الأمة هي المسـتخلفة علىٰ ما زعموه، فلما كانت الأمة مجمعة علىٰ ما قلناه؛ دل علىٰ فساد ما قالوه من الاختيار.

ورابعها: هو أن الإمامة ركن من أركان الدين، وقاعدة من قواعده، بل هي أعظمها وأقواها، لأنه يؤل إليه أحكام الدين والدنيا، وإذا كان الأمر فيها كما حققناه، وجب

---

(١) (وهذا) في النسخة (ج).

ألا تكون موكولة إلىٰ رأي الأمة وتفويضها، ولهذا فإن أركان الإسلام من الصلاة والزكاة والحج لما كانت من أركان الدين وقواعده لم يمكن تفويضها إلىٰ رأي أحد واختياره، فيجب أن تكون حال الإمامة كما قلناه. وفي هذا دلالة علىٰ فساد القول بالاختيار وبطلانه.

وخامسها: هو أنه لو جاز إثبات الإمامة بالعقد والاختيار كما زعموا لجاز إثبات النبوة بهما أيضًا، فلما كان إثبات النبوة بالاختيار باطلًا كان إثبات الإمامة بالاختيار باطلًا أيضًا، والجامع بينهما أن كل واحد منهما من الأسرار الغيبية التي لا يمكن إطلاع الخلق عليها.

فثبت بهذه الوجوه التي ذكرناها بطلان كون الاختيار طريقًا إلىٰ[1] الإمامة من جهة العقل.

النوع الثاني: في بيان ما يدل على بطلان الاختيار شرعًا:

وذلك من أوجه:

أولها: هو أن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان يخرج من المدينة ومن غيرها من سائر الأماكن إلا ويستخلف فيها من يقوم بمصالحها الدينية والدنيوية علىٰ طريقة واحدة، بحيث لا يختلف الحال فيه أصلًا، ومن المعلوم بالضرورة أن السبب في وجوب هذا الاستخلاف هو أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يمكنه مع غيبته؛ سياسة بلدة غاب عنها؛ وهذا المعنىٰ فيما بعد الموت آكد وأبلغ، لأن الغائب قد يريد أمر ما غاب عنه، ويسوسه بعض السياسة، وإذا كانت متعاصرة بخلاف ما بعد الموت، فإنه متعذر فيه، فلهذا أوجبنا بعد الموت.

وموضع الحجة مما ذكرناه هو أن الاستخلاف لما كان واجبًا لما حققناه، بطل[2] أن يقال: إن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فوّض أمر الأمة إلىٰ رأيهم، ووكلهم إلىٰ اختيارهم، وفي هذا بطلان القول بالاختيار الذي زعموه بما قررناه.

---

(١) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٢) (بطلا) في النسخة (ب).

وثانيها: هو أنه قد علم بالضرورة من حاله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[١] أنه كان يسوس أمته مثل سياسة أولاده الصغار، وأبلغ منها، وقد ظهر ذلك بما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{إنما أنا لكم كالوالد لولده، فإذا ذهب أحدكم إلىٰ الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها}**[٢]، ثم إذا كان الوالد يجب عليه أن يستخلف علىٰ أولاده الصغار من يقوم لمصالحهم عند موته، فهكذا[٣] القول في حاله صلىٰ الله عليه وآله[٤] أن يستخلف في أمته من يكون قائمًا بمصالحهم، وإذا كان الاستخلاف واجبًا بما ذكرنا[٥]، كان الاختيار باطلًا، وهذا هو مطلوبنا.

وثالثها: هو أنه قد تظاهر من حاله عَلَيْهِ السَّلَامُ اجتهاده في بيان أحكام الشريعة، وبيان مفروضها ومسنونها وآدابها، حتىٰ شرح كيفية قضاء الحاجة والاستنجاء، والمسح علىٰ الخفين وغير ذلك من سائر الأحكام، ولا شك أن الإمامة هي أعظم من هذه الأمور وأهم منها، فإذا كان عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يخل ببيان هذه الأحكام، فكيف يقال: إنه لم يُبيّن أمر الإمامة علىٰ عظمها وموقعها من أمر الدين؟

فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه بطلان ما زعموه من الاختيار وجعله طريقًا إلىٰ الإمامة، وأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يخرج من الدنيا إلا وقد بيّن أمر الإمامة، وفي هذا بطلان كونها موكولة إلىٰ نظرهم واختيارهم، وكيف لا؟ وقد قال تعالىٰ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣]، ولن يكون مكتملًا[٦] إلا وفيه بيان أمر الإمامة، لأنها من أعظم قواعد الدين، فلا بد في بيانها إما في كتابه، وإما علىٰ لسان نبيه، فهذه وجوه شرعية كلها مبطلة للقول بالاختيار.

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٢) سنن ابن ماجة (٣١٣)، كنز العمال، حديث رقم(٢٧٢٠٨)، (٩/ ٥١٢)، البدر المنير (٢/ ٢٩٧).

(٣) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

(٤) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٥) (ذكرناه) في النسخة (ج).

(٦) (مكملا) في النسخة (ج).

النوع الثالث: في بيان بطلان الاختيار لعدم الطريق إليه:

اعلم أن أقوىٰ ما يعتمده المعتزلة والصالحية من الزيدية والأشعرية والخوارج في كون الاختيار طريقًا إلىٰ الإمامة، مسلكان:

المسلك الأول: الاجماع:

وهو الذي عليه تعويل المعتزلة وبه يقولون[١]، وحاصل ما قالوه: هو أن الصحابة بعد وفاة رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٢] ما اشتغلوا في تقرير أمر الإمامة، وتحكيم أساسها إلا بالاختيار، ولم يترددوا فيه، وإنما كان ترددهم في ترجيح رجل علىٰ غيره في أهلية الإمامة وصلاحيتها، فأما الاختيار فلم يكن عنهم فيه تردد.

ويؤيد ما ذكرناه أنه لما كان يوم السقيفة اجتمعت الأنصار ليختاروا رجلًا يقوم بها منهم، فجاء أبو بكر وعمر فاختصموا، فقالت الأنصار نحن أحق بهذا الأمر، فإن الدار دارنا، والإسلام عز بنا[٣]، ونحن أنصاره، فقال لهم أبو بكر: قد علمتم معاشر الأنصار أنَّا أكرم العرب أحسابًا وأثبتها أنسابًا[٤]، ونحن عترة رسول الله، والبيضة التي تفقأت[٥] عنه، وأن الأمر لا يصلح إلا في هذا الحي من قريش. وقال لهم عمر: إن الله وصانا بكم، ولم يوصيكم بنا، وهذا يدل أهل الحجىٰ منكم علىٰ أن[٦] الأمر فينا، ثم قال لمن قال من الأنصار: منَّا أمير ومنكم أمير، سيفان في غمدٍ إذن لا يصلحان. ثم قال لأبي بكر: أنت صاحب رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٧] في المواطن كلها؛ شدتها ورخائها، وقال عمر: أيكم يطيب نفسًا أن يتقدم قدمين قدمهما رسول الله في الصلاة.

---

(١) (يصولون) في النسخة (ب، ج).
(٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٣) (عربنًا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (وايبيا ايسايا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (بساں) في النسخة (ب، ج).
(٦) -(أن) في النسخة (ب، ج).
(٧) -(صلىٰ الله عليه وآله وسلم) في النسخة (أ).

فثبت بما ذكرناه ها هنا أنهم لم يذكروا في هذا الموقف إلا وجوه الترجيح لمن هو أولىٰ بالإمامة، فأما الاختيار فلم ينكره أحد منهم، فلو كان باطلًا لكان قد اجتمعوا علىٰ ترك إنكار الباطل، ومثل هذا لا يجوز علىٰ الأمة.

فهذا[1] ملخص كلامهم في تقرير مسلك الإجماع علىٰ ثبوت الاختيار.

والاعتراض علىٰ ما زعموه يكون تارة بالرد، وتارة بالمطالبة، ومرة بالمعارضة، فهذه مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في الرد:

وتقريره: أنَّا نقول: إنَّا لا نسلم اتفاق الصحابة علىٰ ما ذكرتموه من الاختيار، وكيف يمكن دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك مع ما وقع من الاضطراب العظيم، والشجار الطويل، وتأخر أكابر الصحابة عن الحضور، كأمير المؤمنين والعباس والمقداد[2] وعمار بن[3]

---

(١) (فمثل هد) في النسخة (ج).

(٢) **المقداد بن الأسود** (٣٧ ق هـ - ٣٣هـ = ٥٨٧ - ٦٥٣م): المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة البهراني -ويقال له: الكندي- لأنه أصاب دمًا في بهران، فهرب منهم إلىٰ كندة، فحالفهم فأصاب فيهم دمًا، فهرب إلىٰ مكة، فحالف الأسود بن عبد يغوث بن وهب بن عبد مناف؛ فلذا يقال للمقداد: الزهري، فتبناه الأسود، فاشتهر به: المقداد بن الأسود. أسلم قديمًا، وهو أحد السبعة الذين هم أول من أظهر الإسلام بمكة، وهاجر إلىٰ الحبشة، ثم عاد إلىٰ مكة، وهاجر إلىٰ المدينة، وشهد بدرًا، وقال يومئذ: والله يا رسول الله؛ ما نقول كما قالت بنو إسرائيل لموسىٰ: ﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾، ولكن: عن يمينك وعن شمالك، ومن أمامك ومن خلفك، فسر رسول الله ﷺ بذلك حتىٰ رئي البشر في وجهه. وفضائله في الشجاعة والنجابة مشهورة، فهو من نجباء الصحابة. توفي سنة ثلاث وثلاثين بالجرف علىٰ عشرة أميال من المدينة. قلادة النحر (١/ ٢٩٦) طبقات ابن سعد (٣/ ١٤٨)، ومعرفة الصحابة (٥/ ٢٥٥٢)، والاستيعاب (ص ٦٩٩)، والمنتظم (٣/ ٢٩٣)، وأسد الغابة (٥/ ٢٥١)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١١١)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٣٨٥)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٤١٧)، والعقد الثمين (٧/ ٢٦٨)، الطبقات الكبرىٰ (٣/ ١١٩) وتهذيب التهذيب (١٠/ ٢٨٥)، وصفة الصفوة (١/ ١٦٧)، وحلية الأولياء (١/ ١٧٢) الأعلام (٧/ ٢٨٢).

(٣) (ابن) في النسخة (ب).

ياسر[١]، وسلمان[٢] وحذيفة بن اليمان[٣]، وهؤلاء من جملة الصحابة وعظمائهم،

---

(١) تقدمت ترجمته في السفر الثالث.

(٢) **سَلْمان الفارِسي** (٠٠٠ - ٣٦هـ = ٠٠٠ - ٦٥٦ م): ويقال له: سلمان الخير أبو عبد الله مولىٰ ﷺ صحابي: من مقدميهم. كان يسمي نفسه سلمان الإسلام. أصله من مجوس أصبهان. ورحل إلىٰ الشام، وعمورية، وقرأ كتب الفرس والروم واليهود، وقصد بلاد العرب، فلقيه ركب من بني كلب فاستعبدوه وباعوه، فاشتراه رجل من قريظة فجاء به إلىٰ المدينة. وعلم سلمان بخبر الإسلام، فقصد النبي ﷺ بقباء وسمع كلامه، ولازمه أيامًا. وأعانه المسلمون علىٰ شراء نفسه من صاحبه. فأظهر إسلامه. وهو الّذي دلّ المسلمين علىٰ حفر الخندق، في غزوة الأحزاب، حتىٰ اختلف عليه المهاجرون والأنصار، كلاهما يقول: سلمان منا، فقال رسول الله: سلمان منا أهل البيت! وكان إذا خرج عطاؤه تصدّق به. ينسج الخوص ويأكل خبز الشعير من كسب يده. له في كتب الحديث ٦٠ حديثا. الأعلام (٣/ ١١١)، وقلادة النحر (١/ ٣٠٦)، ومعرفة الصحابة (٣/ ١٣٢٧)، والاستيعاب (ص ٢٩١)، والمنتظم (٣/ ٢٧٣)، وأسد الغابة (٢/ ٤١٧)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٥٠٥)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٥١٠)، ومرآة الجنان (١/ ١٠٠)، وشذرات الذهب (١/ ٢٠٩) الطبقات الكبرىٰ (٤/ ٥٦) والتجريد للقدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري، المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج، أ. د علي جمعة محمد، الناشر: دار السلام، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م، (١/ ت ٢٤٠٠)، والعبر (١/ ١١٩)، وتهذيب الكمال (٢٤٣٨)، وتهذيب التهذيب (٤/ ١٣٧)، والإصابة (٢/ ت ٣٣٥٧)، وخلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال (وعليه إتحاف الخاصة بتصحيح الخلاصة للعلامة الحافظ البارع علي بن صلاح الدين الكوكباني الصنعاني)، أحمد بن عبد الله بن أبي الخير بن عبد العليم الخزرجي الأنصاري الساعدي اليمني، صفي الدين، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية/ دار البشائر، حلب، بيروت، الطبعة: الخامسة، ١٤١٦هـ، (١/ ت ٢٦١٧)، وشذرات الذهب (١/ ٤٤).

(٣) **حُذَيْفَة بن اليمَان** (٠٠٠ - ٣٦هـ = ٠٠٠ - ٦٥٦ م) حذيفة بن حِسل بن جابر العبسيّ، أبو عبد الله، واليمان لقب حسل: صحابي، من الولاة الشجعان الفاتحين. كان صاحب سر النبي ﷺ في المنافقين، لم يعلمهم أحد غيره. وكان عمر إذا مات ميت يسأل عن حذيفة، فان حضر الصلاة عليه صلىٰ عليه عمر، وإلا لم يصلّ عليه. وولاه عمر علىٰ المدائن (بفارس) وكانت عادته إذا استعمل عاملاً كتب في عهده (وقد بعثت فلانًا وأمرته بكذا) فلما استعمل حذيفة كتب في عهده (اسمعوا له وأطيعوه، وأعطوه ما سألكم). وهاجم نهاوند (سنة ٢٢هـ فصالحه صاحبها علىٰ مال يؤديه في كل سنة. وغزا الدينور، وماه سندان، فافتتحهما عنوة (وكان سعد بن أبي وقاص قد فتحهما ونقضتا العهد) ثم غزا همذان والري، فافتتحهما عنوة. واستقدمه عمر إلىٰ المدينة، فلما قرب وصوله اعترضه عمر في ظاهرها، فرآه علىٰ الحال التي خرج بها، فعانقه وسرَّ بعفته. ثم أعاده إلىٰ المدائن، فتوفي فيها. له في كتب الحديث ٢٢٥ حديثًا. الأعلام (٢/ ١٧١)، قلادة النحر (١/ ٣٠٥) طبقات ابن سعد (٤/ ٢٥٠)، ومعرفة الصحابة (٢/ ٦٨٦)، والاستيعاب (ص١٣٨)، والمنتظم =

فكيف ينعقد إجماع من دون هؤلاء؟ وكيف يسوغ لمتدين أن يدعي إجماعًا في مسألة قطعية هذا حاله؟

ويؤيد[(١)] **ما ذكرنا هو** أن دعوىٰ الإجماع الذي زعموه طريقًا إلىٰ الاختيار لا يخلو[(٢)] حاله إما أن يكون علىٰ البيعة الأولىٰ لأبي بكر أو علىٰ البيعة الثانية، فإن كان علىٰ البيعة الأولىٰ؛ فهذا خطأ، لأن الأمر لما تفاقم وتنازع المسلمون، وطالت الخصومة وكثر اللغط، وارتفعت الأصوات في السقيفة، ضرب عمر علىٰ يد أبي بكر قطعًا للشجار؛ وفصلًا لهذه الخصومة، ومحاذرة لوقوع الفتنة في تلك الحالة، ثم رجعوا إلىٰ المدينة.

ولهذا قال عمر: «كانت بيعة أبي بكر فلته[(٣)] وقىٰ الله شرها، فمن عاد إلىٰ مثلها فاقتلوه»[(٤)]، وهذا يدل علىٰ أنها ما وقعت إلا من أجل قطع الخصومة. وإن كان دعوىٰ الإجماع إنما هو علىٰ البيعة الثانية، فهذا باطل أيضًا، لأن الإجماع لا يكون منعقدًا مع تخلف من ذكرنا من جلة الصحابة وأكابرهم.

فثبت بما ذكرنا أن الإجماع الذي ادعوه حجة علىٰ كون الاختيار طريقًا للإمامة مردود بما حققناه.

المقام الثاني: في المطالبة لهم بصحة ما ادعوه من الإجماع:

وتقريرها: أنَّا نقول لهم: ليس يخلو صدور هذا الإجماع من وجوه أربعة:

أحدها: أن يكون صادرًا عن القول: وهذا فاسد، فإنَّا نعلم بالضرورة أنهم لم

= (٣/ ٣٥٠)، وأسد الغابة (١/ ٤٦٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٥٣)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٤٩١)، والإصابة (١/ ٣١٦)، والرياض المستطابة في جملة من روىٰ في الصحيحين من الصحابة، للعلامة يحيىٰ بن أبي بكر العامري اليمني، عني به عمر الديراوي أبو حجلة، مكتبة المعارف، لبنان، ط٣، ١٩٨٣م، (ص٤٩)، الطبقات الكبرىٰ (٦/ ٥٩) وسير أعلام النبلاء (٢/ ٣٦١)، ، تاريخ الإسلام: ٢/ ١٥٢،

(١) (وبريد) في النسخة (ب). (٢) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (قبله) في النسخة (ب)، (ﷺ) (ج).

(٤) أخرجه البخاري (٦٨٣٠) مطولًا، صحيح ابن حبان ٤١٤.

يصرحوا من ألسنتهم جميعًا بأن الاختيار يكون طريقًا للإمامة ولا نطقوا به أصلًا، والخصم مساعد لنا علىٰ ذلك أيضًا.

وثانيها: أن يكون صادرًا عن أفعالهم: وندعي أنهم فعلوه بأجمعهم، وهذا فاسد أيضًا، فإن هذا العقد لم يكن صادرًا إلا عن بعضهم كما قررناه فيما سبق.

وثالثها: أن يكون صادرًا عن فعل بعضهم وسكوت[1] الباقيين: وهذا فاسد أيضًا، فإنه لا ينسب إلىٰ ساكت قول، فكيف يقال: إنه مجمع علىٰ المسألة، ولم يصدر من جهته قول ولا فعل، ومثل هذا لا يعد إجماعًا.

ورابعها: أن يكون صادرًا عن فعل بعضهم ورضا الباقيين: وهذا فاسد أيضًا، فإن رضاهم لا يمكن الاطلاع عليه، فلعله غير راض، وكيف ولم يصدر من جهته ما يُشعر بكونه راضيًا من قول ولا فعل؟

لا يقال: إن سكوته مع تمكنه من الإنكار يدل علىٰ كونه راضيًا، فلهذا كان إجماعًا.

لأنّا نقول: إن سكوته محتملًا لأمور غير الرضىٰ، ومع احتماله لا يكون دالًا علىٰ الرضىٰ.

فهذه الوجوه التي يمكن أن تكون مستندًا للإجماع، قد أبطلناها، فيبطل القول بصحة هذا الإجماع.

المقام الثالث: في المعارضة:

وحاصلها: أنّا نقول لهم: الحال في اختلاف الناس وتنازعهم في العقد لأبي بكر وما وقع في تلك الحالة من الشجار الطويل والخصومة العظيمة، كالحال في تنازعهم في العقد لمعاوية في أيام الحسن بن عليّ، فإن لزم القول بصحة العقد والاختيار والقضاء بإمامة أبي بكر مع تأخر أكابر الصحابة والمشاجرة العظيمة؛ لزم القول بصحة العقد لمعاوية والقضاء بإمامته من غير فرق، وهذا لا يقوله متدين.

---

(١) (وسكون) في النسخة (ب).

لا يقال: إن اختلافهم وشجارهم ما كان إلا في المختار، فأما الاختيار فما وقع فيه خلاف فيما بينهم، بل هم مجمعون علىٰ صحة القول به، وهذا هو الذي نريده.

لأنَّا نقول: هذا فاسد أيضًا، فإنَّا لا نسلم أنهم مجمعون علىٰ الاختيار، وعلىٰ صحة القول به، وكيف[1] يقال: إنهم مجمعون وأمير المؤمنين نعتقد أنه منصوص عليه، ونعلن بذلك في كل مشهد، ونحتج به عليهم في كونه أهلًا للإمامة وأحق بالزعامة، وكيف تصح دعوىٰ الإجماع علىٰ صحة الاختيار مع ما ذكرناه؟

فثبت بما حققناه بطلان ما ادعوه من صحة القول بالاختيار في هذا المسلك.

المسلك الثاني: ذكره الخوارزمي، وحاصل ما قاله:

هو أن الإمامة إنما وجبت عنده لدفع الضرر كما حكينا عنه فيما مر، وإذا كان الأمر هكذا، فوجوب[2] دفع الضرر لا يتوقف علىٰ النص[3]، بل إنما يكون متوقفًا علىٰ غلبة الظن بأنه يندفع بتوليته الضرر، فإذا غلب علىٰ ظنوننا أن واحدًا يندفع بتوليته الضرر عنا؛ وجب علينا توليته، ولهذا فإن قومًا لو أحاط بهم بعض الأعداء ثم غلب علىٰ ظنونهم أنهم لو ولوا واحدًا منهم سلموا أمر العدو، فإنه يلزمهم توليته، وقد فعل ذلك أصحاب رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[4] يوم مؤتة، فإنهم أمّروا خالدًا[5]

(١) (فكيف) في النسخة (ج).
(٢) (فوجب) في النسخة (ب).
(٣) (النصر) في النسخة (ب).
(٤) (صلىٰ عليه) في النسخة (أ).
(٥) **خالد بن الوليد بن المغيرة** بن عبد الله بن عمر بن مخزوم أبو سليمان القرشي المخزومي سيف الله، أمه: لبابة الصغرىٰ بنت الحارث أخت ميمونة أم المؤمنين وأخت لبابة الكبرىٰ امرأة العباس. أسلم بعد الحديبية، وشهد مؤتة وخيبر وفتح مكة وحُنيناً، وأبلىٰ في فتح مكة. وبعثه ﷺ إلىٰ العزىٰ -وهو بيت عظيم لمضر- فهدمه، وبعثه ﷺ إلىٰ أكيدر دومة الجندل، فأسره وأحضره بين يدي رسول الله ﷺ، فصالحه علىٰ الجزية، ورده إلىٰ بلده، ولم يزل ﷺ يوليه أعنة الخيل فيكون مقدمها. وأمّره أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ علىٰ قتال أهل الردة مسيلمة الكذاب وغيره، وله الآثار العظيمة فيهم وفي قتال الروم بالشام والفرس بالعراق، وافتتح دمشق. وكان في قلنسوته من شعر رسول الله ﷺ يستنصر ويتبرك به، فلا يزال منصوراً. وتوفي بحمص علىٰ فراشه سنة إحدىٰ وعشرين. ولما حضرته الوفاة .. قال: لقد شهدت مائة زحف أو نحوها، وما في بدني موضع شبر إلا وفيه طعنة أو رمية، وها أنا أموت علىٰ فراشي، فلا نامت أعين الجبناء، وما لي عمل =

حين استشهد من كان أمرّه عليهم رسول الله[١]، ولم ينكره عليهم، فهذا محصول كلامه فيما اعتمده من هذا المسلك.

والاعتراض علىٰ ما قاله متوجه من وجهين:

أحدهما: أن هذا مبني علىٰ أن الإمامة طريق وجوبها العقل، وقد قررنا بطلانه علىٰ الاثنا عشرية، فلا وجه لتكريره.

وثانيهما: أنَّا إنما نحتاج إلىٰ نظر العقل وتصرفه في تعيين[٢] ما يندفع به الضرر إذا لم يكن ثمّ منصوص عليه، فلهذا احتجنا إلىٰ إعمال نظر العقل فيما يندفع به الضرر بعلم أو غلبة ظن، فأما إذا كان ثمّ منصوصٌ عليه؛ فحينئذ لا حاجة بنا معه إلىٰ إعمال نظر العقل وتصرفه، ولهذا فإن أصحاب مؤته إنما اجتهدوا لما عدموا المنصوص عليه من جهة الرسول، فهكذا فيما نحن فيه، إذا كان المنصوص عليه ظاهرًا، فلا حاجة إلىٰ نظر واستنباط فكر فيما يندفع به الضرر، وكان النص[٣] مغنيًا لنا عن ذلك.

فثبت بما ذكرناه بطلان ما عوّلوا عليه في كون الاختيار طريقًا للإمامة، فإذا بطل كون الاختيار طريقًا ثبت ما نريده من الدعوة، وإلا كان الحق خارجًا عن أيدي الأمة، وهذا[٤] محال.

= أرجىٰ من لا إله إلا الله، فأنا مترّس بها، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قلادة النحر (١/ ٢٨٣)، طبقات ابن سعد (٥/ ٢٦)، ومعرفة الصحابة (٢/ ٩٢٥)، وأسد الغابة (٢/ ١٠٩)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٣٦٦)، والعبر (١/ ٢٥)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٢٣٠)، ومرآة الجنان (١/ ٧٦)، والبداية والنهاية (٧/ ١٢١)، والإصابة (١/ ٤١٢)، وشذرات الذهب (١/ ١٧٤)، الطبقات الكبرىٰ (٤/ ١٩٠)، نسب قريش ٣٢٠ - ٣٢٢، المعارف: ٢٦٧، الأعلام (٢/ ٣٠٠).

(١) أمّر الرسول ﷺ علىٰ جيش مؤتة زيد بن حارثة، وقال: **{إن قُتل زيد فجعفر، وإن قُتل جعفر فعبد الله بن رواحة}**، ولمَّا استشهد من عقد لهم رسول الله اللواء اصطلح الجيش علىٰ خالد بن الوليد. للمزيد راجع كتب السير والغزوات نذكر منها: دلائل النبوة، البيهقي (٤/ ٣٥٨)، سبل الهدىٰ والرشاد، في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي (٦/ ١٨٩) السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ٣٧٨) الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، الناشر: دار الوفاء، مصر، الطبعة: العشرون، ٢٠٠٩م، ص٣٢٦.

(٢) (بعسر) في النسخة (ب، ج).

(٣) (النصر) في النسخة (ب).

(٤) (فهذا) في النسخة (ب، ج).

البحث الثالث: في بيان الأمور التي يختص الأئمة:

اعلم أن النـاس بالإضافة إلىٰ الأمور التي نحتاج إلىٰ الأئمة فيها مختلفون علىٰ مذاهب ثلاثة:

أولهـا: مذهب من قـال: «إن الأئمة إنما نحتاج إليهم لأجـل تعليمهم المعارف الإلهية[١] وإرشـادهم إلىٰ الأسـرار الدينية والعملية، وتعريفهم الأحكام الشـرعية كلها»، وهذا بعينه[٢] هو مذهب التعليمية والسبعية، وكلهم من الملاحدة.

وهذا فاسد لأوجه ثلاثة:

أمـا أولًا: فلأن هذا مبني علىٰ بطلان النظر، وأن التعليم طريق من طرق العلم، وقـد ذكرنـا في أول الكتـاب بطـلان مـا زعموه مـن أمر التعليـم، وأقمنـا البرهان العقلي علىٰ أنه لا طريق إلىٰ شـيء من المعارف الدينية إلا النظر والاستدلال فلا وجه لتكريره.

وأمـا ثانيًـا: فلأن هـذا مبني علىٰ مذهب فاسـد، وهـو أن هذه المعـارف كلها متلقـاه من أفواه[٣] الأئمة، وهذا خطأ وضلال، فـإن تحصيلها إنما يكون من جهة النظر والاسـتدلال، فأما أحكام الشريعة فهي منقسمة: فمنها ما تعبّدنا فيه بالعلم؛ فـلا بد مـن تحصيله بأمر قاطـع، ومنها ما يكـون التعبّد فيه بغلبـة الظن فيكفي في تحصيلـه غلبة الظن من قياس أو خـبر[٤] واحد كما هو مقرر في مواضعه اللائقة به في أصول الفقه.

وأما ثالثًا: فلأن هذا مبني علىٰ أن الإمام يشترط في حقه العصمة حتىٰ يكون معلمًا للشـريعة، وهذا شـيء قد قررنا فساده علىٰ الاثنا عشـرية من الإمامية والسبعية من الملاحدة، وقررنا أنه لا وجه لاشتراط العصمة في حق الأئمة بما فيه مقنع وكفاية.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ)، (الاهية) في (ب).
(٢) (يعيه) في النسخة (ج).
(٣) (اقواه) في النسخة (ج).
(٤) (حر) في النسخة (أ، ب).

وثانيها: مذهب من قال: «إن الأئمة إنما نحتاج إليهم لأجل كونهم ألطافًا في فعل الواجبات والانكفاف عن المقبحات»، وهذا شيء يحكي عن الاثنا عشرية من الإمامية، وقد قررنا بطلان مقالتهم فيما سلف.

وثالثها: مذهب من قال: «إن الأئمة إنما نحتاج إليهم من أجل القيام بأمور شرعية»، وهذا هو المحكي عن الزيدية والمعتزلة والأشعرية ثم تلك الأحكام منقسمة إلىٰ ما لا يقوم به إلا الأئمة دون غيرهم، وإلىٰ ما يقوم به غير الأئمة لكن الأئمة أحق به إذا كانوا ظاهرين.

أما القسم الأول: وهو ما لا يقوم به إلا الأئمة: علىٰ اختلاف أقوال الأئمة وفقهاء الأمة فيه فهو أمور خمسة:

أولها: ما يتعلق بجانب العقوبات: نحو إقامة الحدود والقصاص.

وثانيها: ما يتعلق بجانب الأموال: وتعلقها به يكون علىٰ وجهين:

أحدهما: التمليك: وهذا نحو قسمة الغنائم، وصرف الأخماس إلىٰ[1] أهلها، وأموال الفيء والخراج وغير ذلك من الأموال.

وثانيهما: الإزالة: وهذا نحو أخذ الزكوات من أهلها، وكذلك الخراج والجزية.

وثالثها: ما يتعلق بإظهار شعار الإسلام وهذا نحو إقامة الجُمع.

ورابعها: ما يتعلق بجانب الجهاد والغزو وحفظ البيضة وكف الظَلَمَة عن الظلم.

وخامسها: وجوب الإنفاذ لأمره: ونفوذ الأمر فيما أمر به، فيما تقتضيه السياسة، ويقوم به الإيالة[2]، فإن طاعته في هذه الأمور واجبة.

فأما ما عدا ذلك من أنواع الاجتهادات في العبادات وأمور المعاملة من البيع

---

(١) (الا) في النسخة (ب). (٢) (الانالة) في النسخة (ج).

والشـراء[١] والإجارة والنكاح وغيرها مما لا تتعلـق به خصومة يجب فصلها، فإن هذه الأمور لا يجب اتباعه فيها.

القسـم الثـاني: وهو الذي يتـولاه[٢] غير الأئمة لكـن الأئمة أحـق بالقيام به عند ظهورهم: فهذا نحو الأمر بالمعروف في سائر الأمور الدينية، والنهي عن المنكرات الظاهرة، وغير ذلك من الآداب والتقريرات التي تستحقها الحياة، فإن هذه الأمور كلها موكولة إلىٰ آحاد الناس ممن[٣] له تمييز وولاية، وإن لم يكن إمامًا.

فهذا القدر كاف فيما أردنا ذكره من الأمور التي يختص بها الأئمة، وللاستقصاء في هذه الأحكام موضع التوبة.

البحث الرابع: في بيان ما يبطل الإمامة بعد انعقادها:

اعلم أنَّا قد ذكرنا فيما أسلفناه أن الإمام إنما يراد لتنفيذ[٤] أمور الشريعة وأغراض دينيـة، وهـو لا يمكنـه القيام بهذه الأمـور إلا إذا كان حاصلًا علـىٰ أوصاف يمكنه لأجلهـا القيـام بما ذكرناه ممـا كان أصـلًا في تحصيل هذه الأمور، وجـب اعتباره واسـتمراره[٥]، ومـا كان ليـس أصـلًا منها وليس شـرطًا في ثبوتها فزوالـه لا يكون مخلًا بالإمامة.

فـإذا تمهدت هـذه القاعدة: فنقول: الأمـور الطارئة بعد انعقـاد إمامته هي علىٰ ثلاثة أضرب:

فالضرب الأول منها مبطل[٦] لإمامته بكل حال، ثم هي في إبطالها علىٰ وجهين:

أحدهما: عقلي: وهذا نحو ما كان متعلقًا بفسـاد الأعضاء والحواس، بحيث لا

---

(١) (والشرىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (مولاه) في النسخة (ب).
(٣) (فمن) في النسخة (ج).
(٤) (ليبفد) في النسخة (ب).
(٥) (واستمرا) في النسخة (ب).
(٦) (فبطل) في النسخة (ب).

يتمكن معه الإيراد والإصدار، ونحو فساد العقل بالجنون[١].

وثانيهما: أمر سمعي: وهذا [نحو][٢] ظهور الكفر والفسق الظاهر منه.

فإن هـذه الأمور كلها مبطلة للإمامـة ومزيلة لأحكامها وإنمـا كان الأول عقليًا لأن[٣] كل ما كان ملاكه العقل استحال من جهة العقل التكليف به مع فقد شرطه.

وأما الثاني: فلا يستحيل التصرف في أحكام الإمامة مع ظهور الكفر والفسـق من جهة العقل، لكن عرفنا استحالته من جهة الشرع، وهذا الذي ذكرناه هو مذهب أئمة الزيدية والمعتزلة والأشعرية، وحكىٰ الخوارزمي عن شذوذ من أهل القبلة من وراء النهر أنهم يُجوّزون إمامة الفاسـق، وأن الإمامة لا تنعزل بالفسـق، واختلفت الرواية عـن محمد بن[٤] الحسـن، فمـرة قال: إنه ينعزل بالفسـق، ومرة قـال: بأنه لا ينعزل، والحق ما عليه جمهور الأمة، وهو أن الإمامة لا تنعقد لفاسقٍ، ويبطل تطرق الفسق.

وحجتنـا عليهـم في ذلك الإجماع، فإنـه منعقد قبل هؤلاء الشـذوذ علىٰ بطلان إمامة الفاسق، وقد قررنا ذلك في صفات الأئمة فلا فائدة في تكريره.

الضرب الثاني: ما لا يكون مانعًا عن الإمامة بكل حال: وهذا علىٰ وجهين أيضًا:

أحدهما: الغلبة والقهر من الكفار والبغاة.

وثانيهما: خذلان الخلق عن نصرته، وتقاعدهم عن النهوض معه.

فهذان الأمران ليسا مُبطلين للإمامة ومزيلين لها بعد انعقادها.

الضرب الثالث: ما يكون مانعًا[٥] عنها في حال دون حال:

وهذا نحو الأمراض والعلل، فإن انتهت حالتها إلىٰ المنع من القيام بأمور الخلق

---

(١) (بالجنوان) في النسخة (ب).

(٢) -(نحو) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (لا) في النسخة (ب).

(٤) (ابن) في النسخة (ب).

(٥) (منعا) في النسخة (أ، ب، ج).

فهي مانعة وإلا فلا، ويجب أن نعد في هذا الضرب الكفر والفسق في الباطن، فإنهما إن ظهرا كانا مانعين عن الإمامة كما قررنا، وإلا فلا يتعلق بها حكم المنع أصلًا.

نعم لو اتفق ظهور كفر أو فسق من جهة[1] الإمام ثم لم يُعزل حتىٰ تاب وصلحت[2] حاله، فهل نحتاج في دوام إمامته واستمرارها إلىٰ تجديد أمر أم لا؟

فنقول: أما القائلون: بأن طريق الإمامة العقد: فقد اضطرب رأيهم في هذا: فبعضهم يقول: لا بد من تجديد العقد له إذا تاب. وبعضهم يقول: لا نفتقر إلىٰ[3] تجديد عقد، والقول[4] علىٰ مذهب أهل العقد افتقاره إلىٰ[5] تجديد العقد إذا تاب بعد ظهور فسقه، لأن العقد عندهم إنما يكون مؤثرًا في تقرير الإمامة، وتمهيد قاعدتها بشرط العدالة، فإذا فسق؛ بطل العقد، فإذا تاب، لم يكن إمامًا، ولا ينفذ شيء من تصرفه حتي يُعقد له ثانيًا كما كان في مبدأ الأمر.

فأما القائلون بأن طريق الإمامة[6] هي الدعوة: -كما هو مذهبنا- **فالحق عندنا** أنه لا نحتاج في تقرير إمامته إلىٰ دعوة ثانية، لأن إمامته قد انعقدت بالدعوة الأولىٰ وطرؤ الكفر والفسق إنما يكونان مانعين له عن التصرف لا غير، فإذا تاب وأصلح عاد تصرفه نافذًا كما كان من قبل من غير حاجة إلىٰ تجديد دعوة.

فهذا ما أردنا ذكره في بيان طريق الإمامة، وما يصير به الإمام إمامًا، وما يتعلق به، وبالله التوفيق.



---

(١) (جهت) في النسخة (ج).
(٢) (وصالحت) في النسخة (ب).
(٣) (للئ) في النسخة (أ).
(٤) (والقوئ) في النسخة (ب، ج).
(٥) (للئ) في النسخة (أ).
(٦) (الامة) في النسخة (أ، ب، ج).

الفصل الثاني
في ذكر الطريق الدالة على إمامة أمير المؤمنين

اعلم أنَّا[(١)] قبل الخوض في مقاصد هذا الفصل نذكر فرق الزيدية ومذاهبهم، فنقول: حكىٰ قاضي القضاة عبد الجبار عن الشيخ أبي القاسم أنه ذكر في مقالاته: أن الزيدية مفترقون في مذاهبهم إلىٰ فرق كثيرة، ومعظمهم فرق خمس:

الفرقة الأولىٰ: هم الجارودية: أصحاب أبي الجارود[(٢)]، وهم مختصون بأن طريق الإمامة هي النص في الأئمة الثلاثة، والدعوة والخروج فيمن عداهم، ولا يقولون بإمامة الشيخين، ويذهبون إلىٰ فسقهما، فهذه زُبدة مقالة هؤلاء. ثم هم فريقان: منهم من زعم أن النبي نص علىٰ عليّ والحسن والحسين. ومنهم من زعم أن النبي نص علىٰ عليّ، وعليّ نص علىٰ الحَسن، والحسن نص علىٰ الحسين. ولهم مقالات أُخر ركيكة أغفلنا ذكرها لقلة فائدتها وجدواها.

---

(١) (ان) في النسخة (ب، ج).

(٢) **أَبُو الجارُود** (٠٠٠ - بعد ١٥٠هـ = ٠٠٠ - بعد ٧٦٧ م) زياد بن المنذر الهمذاني الخراساني، رأس (الجارودية) من الزيدية. من أهل الكوفة. كان من غلاة الشيعة. وكان يسمىٰ سرحوب، سماه بذلك أبو جعفر محمد بن علي الباقر، وسرحوب: شيطان أعمىٰ يسكن البحر، افترق أصحابه فرقًا، وفيهم من كفّر الصحابة بتركهم بيعة عليّ بعد وفاة النبي ﷺ. له كتب، منها (التفسير) رواية عن أبي جعفر الباقر. وكان يزعم أن النبي ﷺ نصّ علىٰ إمامة عليّ بالوصف لا بالتسمية. الملل والنحل (١/ ١٥٩) الأعلام (٣/ ٥٥) الفرق بين الفرق ٢٢، وفهرست الطوسي ٧٢، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٢)، سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٤٣).

الفرقة الثانية: هم الصالحية[1]: أصحاب الحَسن بن صالح[2]، وهم يذهبون إلىٰ أن طريق الإمامة العقد، وأنها تصح بعقد رجلين من أفاضل المسلمين، ويقولون بإمامة المفضول، ويثبتون[3] إمامة الشيخين، ويتوقفون في أمر عثمان، وهم أيضًا يسمون البترية.

الفرقة الثالثة: العقبية: وهم أصحاب محمد بن عبد الله العقبي، يزعمون أن الإمامة صالحة في جميع ولد عليّ وإن لم يكن من أولاد الحَسن والحسين.

(١) **الصالحية والبترية**: الصالحية أصحاب الحسن بن صالح بن حي، والبترية. أصحاب كثير النواء الأبتر وهما متفقان في المذهب، وقولهم في الإمامة كقول السليمانية، إلا أنهم توقفوا في أمر عثمان: أهو مؤمن أم كافر؟ قالوا: إذا سمعنا الأخبار الواردة في حقه، وكونه من العشرة المبشرين بالجنة، قلنا يجب أن نحكم بصحة إسلامه وإيمانه وكونه من أهل الجنة، وإذا رأينا الأحداث التي أحدثها، من استهتاره بتربية بني أمية وبني مروان، واستبداده بأمور لم توافق سيرة الصحابة، قلنا يجب أن نحكم بكفره، فتحيرنا في أمره وتوقفنا في حاله، ووكلناه إلىٰ أحكم الحاكمين. وأما عليّ فهو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأولاهم بالإمامة، لكنه سلم الأمر لهم راضيًا، وفوض الأمر إليهم طائعًا وترك حقه راغبًا، فنحن راضون بما رضي، مُسلّمون لما سلّم؛ لا يحل لنا غير ذلك. ولو لم يرض عليّ بذلك لكان أبو بكر هالكًا. وهم الذين جوّزوا إمامة المفضول وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الفاضل راضيًا بذلك. وقالوا: من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وكان عالمًا، زاهدًا شجاعًا، فهو الإمام. وهذه الفرقة غير الصالحية التي تنسب صالح بن عمر الصالحي وهي إحدىٰ فرق المرجئة. الملل والنحل (١/ ١٦١).

(٢) **ابن حَيّ** (١٠٠ - ١٦٨هـ = ٧١٨ - ٧٨٥ م) الحسن بن صالح بن مسلم بن حي الهمدانيّ الثوري الكوفي، أبو عبد الله: من زعماء الفرقة (البترية أو الصالحية) من فرق الزيدية رأس الزيدية الصالحية سمع سماك بن حرب، وإسماعيل السدي، وعاصمًا الأحول وغيرهم. وروىٰ عنه عبيد الله بن موسىٰ، ويحيىٰ بن آدم، وحميد بن عبد الرحمن الرؤاسي وغيرهم. وكان فقيه الكوفة وعابدها. قال وكيع: كان يشبه سعيد بن جبير، كان هو وأخوه علي وأمهما قد جزءوا الليل ثلاثة أجزاء، فماتت أمهما، فقسما الليل بينهما، فمات علي، فقام الحسن الليل كله. توفي سنة سبع وستين ومائة. قلادة النحر (٢/ ٢٢٨) المعارف (ص ٥٠٩)، وتهذيب الكمال (٦/ ١٧٧)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٣٦١)، وتاريخ الإسلام (١٠/ ١٣١)، والعبر (١/ ٢٤٩)، والوافي بالوفيات (١٢/ ٥٩)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٩٨) تذكرة الحفاظ (١/ ٢١٦ - ٢١٧)، ميزان الاعتدال (١/ ٤٩٦ - ٤٩٩)، تهذيب التهذيب (٢/ ٢٨٥ - ٢٨٩)، طبقات الحفاظ: ٩٢.

(٣) (يثبتون) في النسخة (ج).

الفرقة الرابعة: وهم أصحاب سليمان(١) بن جرير(٢)، وهم يقولون بمقالة الصالحية كلها؛ خلا أنهم يكفرّون عثمان، والصالحية يتوقفون فيه كما حكيناه عنهم.

الفرقة الخامسة: وهم أصحاب الصباح بن القاسم، يوافقون أبا الجارود في مقالته، لكنهم يُكفرّون أبا بكر وعمر والجارودية يفسقونهما.

فهذه عيون أقوال فرق الزيدية وجلة فرقهم.

فإذا عرفت هذا فلنذكر النصوص الدالة علىٰ إمامة أمير المؤمنين، ثم نذكر كيفية التنصيص علىٰ إمامته، ثم نذكر حكم من خالف هذه النصوص، فلا جرم اشتمل هذا الفصل علىٰ ثلاث مسائل نُفصّلها بعون الله.

المسألة الأولى: في ذكر النصوص الدالة على إمامته عَلَيْهِ السَّلَامُ:

اعلم أن الأدلة التي تذكر الدلالة علىٰ إمامته منها قوية معتمدة، ومنها ضعيفة غير معتمدة. ونحن نذكر كلا النوعين جميعًا بمشيئة الله تعالىٰ.

النوع الأول: في بيان الأدلة المعتمدة:

وجملتها مسالك أربعة:

---

(١) (سليمن) في النسخة (ج).

(٢) **سليمان بن جرير** رأس السلمانية من فرق الشيعة وهذه الفرقة تزعم أن الإمامة شورىٰ وأنها تنعقد برجلين من المسلمين وتصح إمامة المفضول مع قيام الفاضل وأثبتوا خلافة أبي بكر وعمر لكنهم قالوا أخطأت الأمة في اتباعهما خطأ لا يبلغ درجة الفسق ونقل بعض العلماء عنهم مذهبًا متناقضًا فقال إنهم قطعوا بكفر عثمان وطلحة والزبير وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مع أنهم قطعوا بأنهم من أهل الجنة لما ورد من النصوص في حقهم وتزكية النبي ﷺ لهم وهذا متناقض اللهم إلا إن كان الكفر أرادوا به أنهم فسقة أو مخطئون فأطلقوا القول تجوزاً، وطعن سليمان في عثمان لما أحدث من الأحداث حتىٰ كفره بها وطعن في الرافضة بسبب قولهم بالبداء علىٰ الله تعالىٰ وبما قالوه من التقية. الوافي بالوفيات (١٥/ ٢٢٣)، الملل والنحل (١/ ١٥٩)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ٥٢، الفرق بين الفرق، ٢٣، كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٩٧١).

المسلك الأول: التمسك بقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]. ولنا في تقرير الاستدلال بهذه الآية مقامان:

المقام الأول: يحصل كمال[١] المقصود منه ببيان أمور ثلاثة:

أولها: أن لفظة «الولي» محتملة للأولىٰ بالتصرف.

وثانيها: أن هذه اللفظة في هذه الآية متعينة لهذا المعنىٰ.

وثالثها: أنه يلزم من هذه المقدمات أن يكون عليّ هو الأولىٰ بتدبير الأمة والتصرف عليها، وذلك هو المعنىٰ بكونه إمامًا.

أما بيان الأول: وهو أن لفظة «الولي» محتملة للأولىٰ بالتصرف؛ فللنقل والعرف.

أما النقل: فإن المبرد قال في تفسير «الولي»: أنه الأولىٰ، أي الأحق، وقال الكميت[٢]:

وَنِعمَ وليُّ الأمرِ بَعدَ وَلِيهِ ❊ وَمُنتَجَعُ التَقوىٰ ونِعمَ المُؤَدِبُ[٣]

أراد القيام بالتصرف.

وأما العرف: فإنه يوصف أخو المرأة بأنه وليها، لما قام بالتصرف عليها بالعقد وملكه، ويقال: السلطان ولي من لا ولي له، وفلان ولي الدم، إذا كان أحق بالتصرف فيه.

وأما بيان الثاني: وهو أن هذه اللفظة في هذه الآية متعينة لهذا المعنىٰ: فهو أنها وإن كانت تطلق علىٰ الأولىٰ[٤] والأحق كما ذكرنا، وعلىٰ الناصر، فإذا بيّنا تعذر حملها علىٰ

---

(١) (كما) في النسخة (ب). (٢) (الكيٰب) في النسخة (ب).

(٣) البيت من بحر الطويل وهو البيت رقم (٩٤) من قصيدة مطلعها

طَرِبتُ وما شَوقًا إلىٰ البِيضِ أَطرَبُ ❊ ولاَ لَعِبًا أذُو الشَّيبِ يَلعَبُ.

(٤) (ولىٰ) في النسخة (ب، ج).

الناصر؛ تعذر حملها على الأولى والأحق، لأن اللفظة إذا كانت مشتركة بين معنيين وبطل أحدهما؛ وجب حملها على الآخر، وإلا خرجت عن كونها مقيدة، وهذا فاسد.

وبيان تعذر حملها على الناصر من وجهين:

أحدهما: أن الولاية بمعنى النصرة عامة في حق المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، والولاية المذكورة في الآية خاصة، فإذن هذه الولاية هي غير النصرة.

وإنما قلنا: «إن الولاية في الآية خاصة»، فلأن الله تعالى خص ذلك في الآية بـ«إنما» في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة: ٥٥]، في المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات، وليس كل المؤمنين موصوفون بهذه الصفات.

وإنما قلنا: «إن «إنما» هي للحصر»، فللشعر والعرف:

أما الشعر فيقول الأعشى:

وَلَستَ بِالأَكثَرِ مِنهُم حَصىً[١] ❊ وَإِنَّما العِزَّةُ لِلكاثِرِ[٢]

أراد نفي العزة عمن ليس بكاثر.

وأما العرف: فلأنك إذا قلت: إنما لقيت اليوم زيدًا، وإنما أكلت الخبز، فإنه يفيد من جهة العرف أنك ما لقيت إلا زيدًا، وما أكلت إلا الخبز، وأن الرؤية مخصوصة في زيد دون غيره، وأن الأكل مقصور على الخبز دون غيره.

---

(١) (حصا) في النسخة (أ، ج)، (حظًا) في (ب).

(٢) البيت من بحر السريع. وقد استشهد الجاحظ بهذا البيت على أنه شاذ في اجتماع الألف واللام مع «من» في صيغة أفعل التفضيل، وقد رد عليه ابن جني بقوله: ورحم الله أبا عثمان أما إنه لو علم أن «من» في هذا البيت ليست التي تصحب أفعل للمبالغة نحو أحسن منك، وأكرم منك، لضرب عن هذا القول، وذلك أن «من» في بيت الأعشى إنما هي كالتي في قولنا: أنت من الناس حر، وهذا الفرس من الخيل كريم، فكأنه قال: لست من بينهم بالكثير الحصى ولست فيهم بالأكثر حصى، فاعرف ذلك. الخصائص، ابن جني، (١/ ١٨٥)، نقلاً عن هشام حنفي سيد، محقق كتاب التمهيد، يحيى بن حمزة، ٥٧٤.

وإنما قلنا: «إنه ليس كل المؤمنين موصوفين بهذه الصفات المذكورة في الآية»، فلأن قوله تعالىٰ: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]، ليس يخلو حاله إما أن يكون حالاً أو استئنافًا، والاستئناف باطل لوجهين:

أما أولًا: فلأنه لما جرىٰ ذكر الصلاة وهي مشتملة علىٰ الركوع، كان ذكر الركوع مرة أخرىٰ تكرارًا لا فائدة فيه.

وأما ثانيًا: فلأنك إذا قلت: رأيت زيدًا وهو راكب، أفاد أنه راءه[1] في حال ركوبه، وهذان الوجهان فيهما دلالة علىٰ أنه ليس للاستئناف، وإذا بطل حمله علىٰ الاستئناف، وجب حمله علىٰ الحال.

فثبت بما ذكرنا أن الولاية التي في الآية غير عامة، وأن الولاية التي بمعنىٰ النصرة عامة، فيجب أن يكون أحدهما مغاير للآخر[2]، وهذا هو الذي نريده.

وثانيهما: وهو أن حمل «الولي» في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥]، علىٰ النصرة أمر ظاهر لا يحتاج إلىٰ بيان، وإذا كان الأمر كما قلناه، وجب حمل الآية علىٰ المعنىٰ الآخر وهو مطلوبنا.

فثبت بما قررناه ها هنا أنه لا يمكن حمل «الولي» المذكور في الآية علىٰ الناصر، فوجب حمله علىٰ «الأحق بالتصرف» ضرورة أنه لا ثالث لهذين المعنيين، فإذا بطل أحدهما تعين الآخر.

وأما بيان الثالث: وهو أنه يلزم مما ذكرنا: إمامته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فلوجوه ثلاثة:

أولها: أنه لما ثبت أن المراد من هذه الآية إثبات كون بعض متصرفًا علىٰ الأمة ولا معنىٰ للإمام إلا المتصرف، لزم دلالة هذه الآية علىٰ إمامة بعض الناس، وقد أجمعت[3] الأمة علىٰ أن هذه الآية لا تقتضي سوىٰ إمامة عليّ بن أبي طالب، فلو

---

(١) (راه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (للاخرىٰ) في النسخة (أ).
(٣) (اجتمعت) في النسخة (ب).

لم تكن مقتضية لإمامته للزم تعطيل الآية عن الفائدة، وأنه غير جائز، فإذن لا بد من القطع بدلالة هذه الآية علىٰ إمامته.

وثانيها: أن الأمة مجمعة علىٰ إرادة عليّ بن[١] أبي طالب بهذه الآية، وإنما اختلفوا في أن غيره مراد أم لا؟ ومتىٰ ثبت اقتضاء الآية للإمامة، وثبت بالإجماع اندراج عليّ تحتها، ثبت أنه إمام، لأن[٢] غيره لو اندرج تحتها لكان إمامًا، وهذا فاسد.

وثالثها: أن المفسرين متفقون علىٰ نزول هذه الآية في عليّ بن[٣] أبي طالب، فوجب أن يكون المراد بها إياه لا غيره، فهذا وجه تقرير هذه الآية في دلالتها علىٰ هذا الوجه.

المقام الثاني: في تقرير دلالتها علىٰ وجه آخر:

وحاصله أن نقول: لفظ «الولي» في الآية لا يخلو حاله إما أن يكون محتملًا لمعنىٰ آخر غير الأحق بالتصرف أو لا. **فإن لم يحتمل**؛ ثبت مقصودنا. **وإن احتمل** كان اللفظ مشتركًا بين المعنيين، والله تعالىٰ لم يُبين مراده منهما، والحكم إذا أطلق اللفظ المشترك ولم يُبين مراده منه وجب لا محاله أن يكون مريدًا للجميع من محتملاته، فإذا كان الأمر كما قلناه، كان الولي في الآية مفيدًا لمعنىٰ «الأحق»، سواء قلنا: إنه يفيد معنىٰ[٤] آخر أو لم يفد، وإذا ثبت دلالة الآية علىٰ الإمامة تعينت لأمير المؤمنين لما قررناه من قبل، فهذا وجه الاستدلال علىٰ إمامته بهذه الآية.

لا يقال: ليس يخلو حال المتعلق بهذه الآية إما أن يتعلق بظاهرها أو بأمر خارج عن ظاهرها، فإن تعلّق بظاهرها فهو غير دال علىٰ الإمامة، إذ ليس في ظاهرها ذكر الإمامة، وإن تعلّق بأمر خارج عن ظاهرها من قرينة أو خبر مقطوع أو أجماع، ولا شيء من هذه الأمور، فيجب القضاء ببطلان التعلق بها علىٰ إمامته.

---

(١) -(بن) في النسخة (ب).

(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (ابن) في النسخة (ب).

(٤) (معنه) في النسخة (أ)، (معه) في (ب).

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا قد قررنا وجه استدلالنا بالآية علىٰ إمامته بالوجهين اللذين قررناهما في مقامي الاستدلال، فلا وجه لتكريره، والحمد لله.

المسلك الثاني: التمسك بقوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم يوم الغدير(١):

وقد أحضر القوم، {**ألست أولىٰ بكم من أنفسكم، قالوا: بلىٰ. فقال بعد ذلك: من كنت مولاه، فعليّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وأخذل من خذله، وأنصر من نصره**}(٢)، ولنا في تقرير الاستدلال بهذا الخبر مقامان.

المقام الأول: في تصحيح الحديث، وقد اعتمد أصحابنا في تصحيح أصله وجهين:

الوجه الأول: أنهم ادعوا في نقله التواتر، إما من(٣) كل المسلمين(٤) عامة، وإما من جهة من(٥) يستدل به علىٰ إمامته، فإنه متظاهر النقل كما في سائر الأخبار، وهذا كافٍ في تصحيح أصله.

الوجه الثاني: أنهم يقررون صحته بالحجة من وجهين:

أما أولًا: فلأن الأمة قد أجمعت علىٰ صحة الحديث، وإجماعهم حجة.

وإنما قلنا: «إن الأمة مجمعون علىٰ صحة الحديث»، فلأن الزيدية يثبتون به إمامته، وسائر الفرق يثبتون به فضله علىٰ غيره، وليس في الأمة أحد ينكره، فإذا قبلته الأمة بأسرها وجب أن يكون صحيحًا وإلا كان إجماعهم خطأ، وهذا محال.

---

(١) في طريق عودة النبي ﷺ من حجة الوداع خطب الرسول ﷺ الناس في «غدير خم» قريبًا من الجحفة في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة. السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، د.أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: السادسة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، (٢/ ٥٥٠).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) (امام) في النسخة (ب، ج).

(٤) (امام كل المسلمين) أشار الناسخ فوقها إلىٰ أنها محذوفة في النسخة (ج)، وهذا لأنه قرأ (إما من) علىٰ أنها (امام) فرأي الناسخ غموض في المعنىٰ فلهذا أشار إلىٰ أنها محذوفة.

(٥) (عند) في النسخة (ج).

وإنما قلنا: «إن إجماعهم حجة»، فللدليل، وموضع استقصائه أصول الفقه، ولأجل موافقة الخصم لنا علىٰ ذلك.

وأما ثانيًا: فهو أن عليًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أورده في الشورىٰ عند محاولته لذكر فضائله محتجًا به، ولم ينكره أحد عليه، فعدم إنكارهم لدفع[1] ما علم من طريق العادة من توفر الدواعي علىٰ القدح فيما يفخر به الناس علىٰ غيرهم دليل علىٰ صحته.

فثبت بما ذكرناه صحة أصل هذا الحديث.

المقام الثاني: في كيفية الاستدلال به علىٰ إمامته:

اعلم أن المقصود منه يحصل ببيان أصول ثلاثة:

أولها[2]: أن لفظة «المولىٰ» محتملة للأولىٰ في الجملة.

وثانيها: أنها متعينة له هاهنا.

وثالثها: أنه يلزم من ذلك القول بإمامته عَلَيْهِ السَّلَامُ.

أما بيان الأول: وهو أن لفظة «المولىٰ» محتملة للأولىٰ في الجملة، **فيدل عليه أمور أربعة:**

أولها: الكتاب: وهو قوله تعالىٰ: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الحديد: ١٥]، قال أبو عبيدة: معناه: هي أولىٰ[3] بكم، وأيضًا فلا خلاف بين المفسرين أن قوله تعالىٰ: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ﴾ [النساء: ٣٣]، أن المراد به من كان أملك بالميراث[4] وأحق به[5].

وثانيها: السُّنَّة: وهو قوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[6]: {**أيما امرأة نكحت بغير**

---

(١) (له) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(أولها) في النسخة (ج).
(٣) (اولا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (بالمران) في النسخة (ب، ج).
(٥) (واخوته) في النسخة (ج).
(٦) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

إذن مولاها}[١]، في بعض الروايات، ولا يصح حمل المولىٰ ها هنا علىٰ غير المالك لتدبير أمرها والعقد عليها.

وثالثها: الشعر: وهو قول الأخطل[٢]:

فَأَصبَحتَ مَولاها مِنَ النـاسِ بَعدَهُ[٣]

أي أولىٰ بها.

وقال غيره[٤]:

لَم يَأشَروا فيهِ إِذ كانوا مَوالِيَهُ[٥].

وقال لبيد:

فَغَدَت كِلا الفَرجَينِ تَحسَبُ أَنَّهُ ❊ مَولىٰ المَخافَةِ خَلفُها وَأَمامُها[٦]

---

(١) مسند أحمد (٢٥٣٢٦)، وأخرجه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٥٣٩٤)، وابن ماجه (١٨٧٩).

(٢) **الأخطل** (١٩ - ٩٠هـ = ٦٤٠ - ٧٠٨ م) غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو النصراني، من بني تغلب، أبو مالك: شاعر، مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع. اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم. وهو أحد الثلاثة المتفق علىٰ أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. نشأ علىٰ المسيحية، في أطراف الحيرة (بالعراق) واتصل بالأمويين فكان شاعرهم. قيل للفرزدق: من أشعر الناس؟ قال: كفاك بي إذا افتخرت، وبجرير إذا هجا، وبابن النصرانية إذا امتدح. سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٨٩) طبقات ابن سلام (١/ ٤٥١)، الشعر والشعراء ٣٩٣، الاغاني (٧/ ١٦٩)، سمط اللآلي ٤٤، تاريخ الإسلام (٣/ ٣٣٧، شرح شواهد المغني ٤٦، الأعلام (٥/ ١٢٣) الأغاني طبعة دار الكتب (٨/ ٢٨٠)، والشعر والشعراء ١٨٩، وشرح شواهد المغني ٤٦، وخزانة البغدادي (١/ ٢١٩ - ٢٢١)، ودائرة المعارف الإسلامية (١: ٥١٥).

(٣) البيت من بحر الطويل. وتكملته: وَأَحرىٰ قُرَيشٍ أَن يُهابَ وَيُحمَدا. الأضداد، أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قَطَن بن دعامة الأنباري، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، عام النشر: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م، ص٤٧.

(٤) يقصد الأخطل وقد سبقت ترجمته.

(٥) البيت من بحر البسيط. وهو للأخطل وتكملته: **وَلَو يَكونُ لِقَومٍ غَيرِهِم أَشِروا**. الأضداد لابن الأنباري، ص٤٧.

(٦) البيت من بحر الكامل. ورفع خلفها وأمامها لأنه جعلهما اسماً وهما حرفا الطريق، والفرج الثغر المخوف، وهو موضع المخافة. انظر الجمل في النحو، الخليل بن أحمد، (١/ ٧٢)، والتمهيد، يحيىٰ بن حمزة.

والمعنىٰ فيه أولىٰ بالمخافة، فظهر أن «المولىٰ» في هذه الأبيات ليس إلا بمعنىٰ الأولىٰ والأحق.

ورابعها: **النقل والأدب**: وهو ما ذكرناه عن أبي عبيدة[1]، وقال الفراء[2]: «الولي والمولىٰ» واحد من جهة المعنىٰ. وقال المبرد: تأويل «الولي»: الأولىٰ. ومثله: المولىٰ والولي واحد وهو المتولي للأمور. وقال ابن الأنباري: المولىٰ هو الأولىٰ بالشيء، وقال أبو عمرو بن العلاء[3]

(١) **مَعْمَر بن المُثَنَّىٰ** (١١٠ - ٢٠٩هـ = ٧٢٨ - ٨٢٤م) معمر بن المثنىٰ التيمي بالولاء، البصري، المعروف بأبي عبيد النحوي: من أئمة العلم بالأدب واللغة. مولده ووفاته في البصرة. استقدمه هارون الرشيد إلىٰ بغداد سنة ١٨٨هـ وقرأ عليه أشياء من كتبه. قال الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه. وكان إباضيًا، شعوبيًا، من حفاظ الحديث. قال ابن قتيبة: كان يبغض العرب وصنف في مثالبهم كتبًا. ولما مات لم يحضر جنازته أحد، لشدة نقده معاصريه. وكان، مع سعة علمه، ربما أنشد البيت فلم يقم وزنه، ويخطئ إذا قرأ القرآن نظراً. له نحو ٢٠٠ مؤلف. الأعلام (٧/ ٢٧٢)، قلادة النحر (٢/ ٣٩٩)، المعارف (ص٥٤٣)، و تاريخ بغداد (١٣/ ٢٥٢)، والمنتظم (٦/ ١٩٥)، و معجم الأدباء (٧/ ١١٤)، ووفيات الأعيان (٥/ ٢٣٥)، و تهذيب الكمال (٢٨/ ٣١٦)، و سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٥)، وتاريخ الإسلام (١٤/ ٣٩٧)، وبغية الوعاة (٢/ ٢٩٤).

(٢) **الفَرَّاء** (١٤٤ - ٢٠٧هـ = ٧٦١ - ٨٢٢م) يحيىٰ بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، مولىٰ بني أسد (أو بني منقر) أبوزكرياء، المعروف بالفراء: إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال: الفراء أمير المؤمنين في النحو. ومن كلام ثعلب: لولا الفراء ما كانت اللغة. ولد بالكوفة، وانتقل إلىٰ بغداد، وعهد إليه المأمون بتربية ابنيه، فكان أكثر مقامه بها، فإذا جاء آخر السنة انصرف إلىٰ الكوفة فأقام أربعين يومًا في أهله يوزع عليهم ما جمعه ويبرهم. وتوفي في طريق مكة. وكان مع تقدمه في اللغة فقيهًا متكلمًا، عالمًا بأيام العرب وأخبارها،يميل إلىٰ الاعتزال. الأعلام (٨/ ١٤٥)، قلادة النحر (٢/ ٣٩١)، تاريخ بغداد (١٤/ ١٥٤)، والأنساب (٤/ ٣٥٢)، والمنتظم (٦/ ١٧١)، و معجم الأدباء (٧/ ٢٣٩)، و وفيات الأعيان (٦/ ١٧٦)، و سير أعلام النبلاء (١٠/ ١١٨)، و تاريخ الإسلام (١٤/ ٢٩٣)، و مرآة الجنان (٢/ ٣٨)، و بغية الوعاة (٢/ ٣٣٣)، و شذرات الذهب (٣/ ٣٩).

(٣) **أبو عمرو بن العلاء بن عمار المازني البصري** (٧٠ - ١٥٤هـ = ٦٩٠ - ٧٧١م): أحد القراء السبعة المشهورين، والصحيح: أن كنيته اسمه، وفي اسمه خلاف، وهو من أئمة اللغة والأدب قرأ علىٰ أبي العالية وجماعة، وروىٰ عن أنس وغيره. قال: نظرت في العلم قبل أن أختتن. قال أبو عبيدة: كان أبو عمرو أعلم الناس بالقرآن والعربية والشعر وأيام العرب، وكانت دفاتره ملء بيت إلىٰ السقف، ثم تنسك فأحرقها، =

في بيت الحارث بن حلزة[١]:

زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ[٢] مَن ضَرَبَ العَيرَ ❊ مَوالٍ[٣] لَنا وَأَنَّا الوَلاءُ[٤]

إن المولىٰ ينقسم أقسامًا منها: الولي.

فثبت[٥] بهذه الوجوه احتمال لفظة المولىٰ للأولىٰ.

وأما بيان الأصل الثاني: وهو أن المراد بالولي في هذا الخبر؛ الأولىٰ، وأنه متعين له، **فذلك ظاهر لوجوه أربعة:**

أولها: أنَّا نبني[٦] ذلك علىٰ مقدمة[٧] الحديث، وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ألست أولىٰ[٨] بكم من أنفسكم»[٩].

= فلما رجع إلىٰ علمه الأول .. لم يكن علمه إلا من حفظه بقلبه، وكان إذا دخل شهر رمضان .. لم ينشد بيتًا حتىٰ ينقضي. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: أول العلم الصمت وحسن الاستماع، ثم حسن السؤال، ثم حسن اللفظ، ثم نشره عند أهله. قلادة النحر (٢/ ١٨٤)، المعارف (ص ٥٣١)، والمنتظم (٥/ ٢٣٢)، والكامل في التاريخ (٥/ ١٨٣)، ووفيات الأعيان (٣/ ٤٦٦)، وتهذيب الكمال (٣٤/ ١٢٠)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ٤٠٧)، ومعرفة القراء الكبار» (١/ ٢٢٣)، و فوات الوفيات(٢/ ٢٨)، ومرآة الجنان (١/ ٣٢٥)، و البداية والنهاية (١٠/ ٥٣٢)، و تهذيب التهذيب (٤/ ٥٦١)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٤٨) تاريخ البخاري ٩/ ٥٥، طبقات الزبيدي ٢٨ - ١٢٦.

(١) **الحارث بن حِلِّزَة** (٠٠٠ - نحو ٥٠ ق هـ = ٠٠٠ - نحو ٥٧٠ م): الحارث بن حلزة بن مكروه بن يزيد اليشكري الوائلي: شاعر جاهلي، من أهل بادية العراق. وهو أحد أصحاب المعلقات. كان أبرص فخورًا، ارتجل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك، بالحيرة، ومطلعها: (آذنتنا ببينها أسماء) جمع بها كثيرًا من أخبار العرب ووقائعهم. وفي الأمثال (أفخر من الحارث بن حلزة) إشارة إلىٰ إكثاره من الفخر في معلقته هذه. الأعلام (٢/ ١٥٤) الأغاني طبعة دار الكتب (١١: ٤٢)، وسمط اللآلي ٦٣٨، والشعر والشعراء ٥٣، وخزانة البغدادي (١/ ١٥٨)، وصحيح الأخبار (١/ ١١ و٢٢٦)، الشعر والشعراء (١/ ١٩٣) والخزانة (١/ ١٥٨)، ومعاهد التنصيص ١٣٨- ١٣٩.

(٢) -(كل) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (مولىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) مصادر الشعر الجاهلي، ناصر الدين الأسد، دار المعارف بمصر، الطبعة: الطبعة السابعة ١٩٨٨م، ص١٩٧.

(٥) +(ىما) في النسخة (أ)، (كما) في (ب، ج).

(٦) (ىبى) في النسخة (ب)، (ﷺ) (ج).

(٧) (مقدمت) في النسخة (ب، ج).

(٨) (اولا) في النسخة (ب).

(٩) سبق تخريجه.

وتقريره: أنَّا نقول: من عطف كلامًا محتملًا لأشياء على كلام صريح لا يحتمل إلا معنى واحدًا مما يحتمله المعطوف عليه، فإنه لا بد من أن يريد بالمعطوف المعنى الذي قدم التصريح به، وإلا لكان ملغزًا معميًا غير مبين.

ويؤيد ما ذكرنا أن الواحد منَّا لو قال: لجماعةٍ وله عدة من العبيد زيد وعمرو وبكر وخالد[١]، ألستم تعرفون عبدي زيدًا، فقالوا نعم. ثم قال: بعد ذلك أشهدكم أن عبدي حر، فإنه يُفهم منه أنه أراد عبده زيدًا دون غيره من عبيده، فهكذا هاهنا، لما قدم ذكر الأولى ثم أردفه بذكر المولى المحتمل للأولى، وجب أن يكون المراد بالمولى الأولى، وفي ذلك ما نريده.

وثانيها: أن لا نبني الاستدلال على مقدمة هذا الحديث، لكنا نقول: إن لفظة «المولى» تفيد أحد أمور سبعة: المُعتِق والمُعتَق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف، ولفظة «المولى» في هذا الحديث لا يمكن حملها على ما سوى الأولى بالتصرف، فوجب حملها على الأولى والأحق.

وإنما قلنا: «إنها تفيد أحد أمور سبعة»، فلأنها مشتركة بين هذه المعاني، ومن حق اللفظ المشترك وضعه أن يكون مفيدًا واحدًا من معانيه لا بعينه.

وإنما قلنا: «إنه يمتنع حمله على سائر المعاني كلها» فهو ظاهر.

وبيانه: أما المعتق فلم يكن من صفات النبي ولا من صفات أمير المؤمنين، ولا أراد أيضًا من كنت معتقه فعليّ معتقه، ولا من كنت مالكًا لرقبته فعليّ مالك لرقبته، لأن ذلك كله كذب، فلا يكون مرادًا للرسول، ولا أراد أيضًا من كنت ابن عمه، لأن[٢] ذلك كذب أيضًا، لأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ابن عمه هو جعفر وعقيل وعليّ لم يكن ابن عم لهما بل كان أخًا لهما، ولا أراد من كنت جارًا له فعليّ جار له، لأن مثل هذا يكون كذبًا، ولا أراد أيضًا من كنت حليفًا له فعليّ حليف له، لأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكن

---

(١) (وعمرون ينكروا حاله) في النسخة (ب). (٢) (لبن) في النسخة (أ).

حليفًا لأحد، ولا أراد الناصر أيضًا لأن[1] كل أحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض، كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وجمع الناس لشرح هذا الحديث الظاهر الذي قد علم بالضرورة من دينه لا يليق به عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

فإذا بطلت هذه المعاني أن يكون مراده له صلىٰ الله عليه وآله وسلم[2]، تعين حمل المولىٰ في الخبر علىٰ الأولىٰ بالتصرف، وهذا هو مطلوبنا.

وثالثها: أن لفظة «المولىٰ» إذا كانت محتملة لهذه المعاني والحكيم إذا خاطب غيره بكلام محتمل لأشياء ولم يدل علىٰ أنه أراد واحدًا منها بعينه، وجب أن يكون مُريدًا لجميعها إلا ما خرج بدلالة، وهذا يقتضي أنه أراد بقوله: «فعليّ مولاه»، أنه أولىٰ[3] وأملك بالتصرف في الأمر.

ورابعها: وهو أن لفظة «المولىٰ» تحتمل هذه الأمور السبعة وتفيد فيها فائدة واحدة وهي الأولىٰ والأحق، فيجب أن يجعل هذه اللفظة حقيقة في هذا القدر المشترك دفعًا للاشتراك اللفظي، لأن الأصل في الألفاظ أن تكون موضوعة لمعانيها المفردة من غير اشتراك، لأنه علىٰ خلاف الأصل، وفي ذلك حصول غرضنا.

وأما بيان الأصل الثالث: وهو أنه لما كان المراد من لفظة «المولىٰ» في الخبر هو« الأولىٰ»، كان ذلك دليلًا علىٰ الإمامة، فبيانه من وجهين:

أحدهما: أن ندعي أن «الأولىٰ» مطلقًا لا يفيد إلا «الأولىٰ بالتصرف والقيام بالأمر»، لأن أهل اللغة لا يستعملون لفظة «الأولىٰ» إلا فيمن يملك تدبير من وُصِفَ أنه أولىٰ بالتصرف والقيام عليه ونفاذه، ولهذا تراهم يقولون: السلطان أولىٰ بإقامة الحدود من الرعية، وولد الميت أولىٰ بميراثه من أقاربه، والزوج أولىٰ بامرأته من غيره، والمولىٰ أولىٰ بعبده من غيره، ومرادهم في جميع ما ذكرناه الأولىٰ بالتصرف

---

(١) (لمن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٣) (اولا) في النسخة (ب، ج).

ونفاذ الأمر، ولا خلاف بين المفسرين في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ(١) بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، أن المراد به أولىٰ بتدبيرهم والقيام بأمرهم، فإذا ثبت أن المراد بـ«المولىٰ» هو الأولىٰ بالتصرف منهم، ثبت كونه إمامًا، لأنَّا لا نعني بالإمام إلا الشخص الذي هو أولىٰ الناس بتدبير الخلق والتصرف عليهم.

وثانيهما: أنَّا نساعد علىٰ أن لفظة الأولىٰ غير متعينة للأولىٰ بالتصرف في هذا الموضع، ولكنا نثبت أن المراد بالأولىٰ في هذا الحديث هو الأولىٰ بالتصرف، لأنه إذا وجب حمل قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **{فعليّ مولاه}**، علىٰ الأولىٰ لأجل المقدمة، وجب أيضًا أن يحمل الأولىٰ علىٰ الأولىٰ بالتصرف بالأمر والنهي لأجل المقدمة أيضًا، لأن قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **{ألست أولىٰ بكم من أنفسكم}**، معناه أولىٰ بالتصرف فيكم بالأمر والنهي، فيجب أن يكون قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **{فعليّ مولاه}**، معناه أولىٰ بهم في التصرف بالأمر والنهي، وذلك هو معنىٰ الإمامة.

فثبت بما ذكرنا إمامته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بهذا المسلك.

المسلك الثالث: التمسك بقوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم(٢): **{أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلا أنه لا نبي بعدي}**(٣).

وتقرير وجه الاستدلال بهذا الخبر مرتب علىٰ مقامين:

أحدهما: أن هذا الحديث يقتضي أن يثبت لعلي جميع المنازل التي كانت لهارون من موسىٰ.

---

(١) (اولا) في النسخة (ب، ج). (٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب ﷺ (٢٤٠٤)، وأحمد في مسنده (١١٢٧٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (١٣٨٢) واللفظ لهما، حلية الأولياء (٧/ ٢٣٠)، ومسند أبي يعلىٰ (٧٣٩)، و(٧٥٥)، وابن ماجه (١٢١)، وأخرجه النسائي في الكبرىٰ (٨٣٤٣) من طريق عبد السلام بن حرب، عن موسىٰ بن مسلم الصغير، بهذا الإسناد. وأخرجه بأطول مما هنا دون قوله: **{من كنت مولاه فعلي مولاه}** والترمذي (٤٠٥٨).

وثانيهما: أن من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش بعده، فيجب أن يثبت لعلي ذلك كله، وهذا هو مطلوبنا.

أما المقام الأول: فبيانه: بأنا نساعدهم علىٰ أنه ليس في الحديث صيغة عموم تدل علىٰ ذلك، **لكنا نثبت ذلك بوجوه ثلاثة:**

أولها: أن الحكيم إذا تكلم بكلام محتمل لأشياء ثم استثنىٰ بعضها وهو يريد بكلامه الإفهام[١]، فإنه يجب أن يكون مُريدًا لما عدا المستثنىٰ، فيكون الاستثناء قرينة دالة علىٰ أنه أراد ما عدا المستثنىٰ مما يحتمله اللفظ، كما أن الواحد منَّا إذا قال: من دخل داري فأكرمه إلا زيدًا، فإنه يتحقق من قصده أنه أراد إكرام[٢] من عدا زيدًا، إذا كان مُريدًا للإفهام، لأنه لو لم يرد إكرام عمرو لاستثناه كما استثنىٰ زيدًا، فلما لم يستثنه دل علىٰ أنه أراد إكرامه.

وثانيها: أن الحديث لو أفاد منزلة واحدة فقط، لما جاز أن يستثني منزلة النبوة، لأن الشيء لا يمكن أن يستثنىٰ منه إذا كان واحدًا، ألا ترىٰ أنه لا يَحسُن أن يقول القائل: ضربت غلامي زيدًا إلا عمرًا، ويَحسُن أن يقول: ضربت غلامي[٣] إلا عمرًا، فلو لا عمومه لجميع المنازل لما صح استثناء النبوة كما ذكرناه.

وثالثها: **أن الأمة** في هذا الخبر علىٰ قولين: منهم من قصره علىٰ منزلة واحدة، وهي السبب الذي يدعونه من خروج الكلام بسببه، وهو أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لما لم يستصحب عليًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ في غزاة تبوك أرجف المنافقون بأنه إنما تركه كراهة لصحبته وبُغضًا له، فشكا ذلك علىٰ رسول الله، فذكر عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا الخبر إزالة لهذا الوهم ودفعًا له، ومنهم من يقول: بأنه متناول لجميع المنازل كلها إلا ما صرح بالدليل.

(١) (كلامه لافهام) في النسخة (ب، ج). (٢) (اكرم) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (علىٰ امىٰ) في النسخة (ب).

والأول: باطل لأمور ثلاثة:

أما أولًا: فلأن[١] المرجف بأن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ مبغض لأمير المؤمنين إن لم يكن مسلمًا فلا معنىٰ للبادىء[٢] بكلامه والرد عليه، لأن[٣] عداوته أبلغ من ذلك، وإن كان مسلمًا فلا يجوز أن يتوهم ذلك مع علمه بقربه منه ومنزلته عنده، واعتداده به، وأقواله فيه.

وأما ثانيًا: فلأن أكثر الروايات علىٰ أن هذا الخبر ورد في غزوة[٤] تبوك.

وأما ثالثًا: فلأن ما ذكرتموه من ورود الخبر علىٰ هذا السبب إنما يثبت بطريق الآحاد، فلا يكون مفيدًا للعلم، وليس في لفظ الحديث ما يقتضي[٥] قصره[٦] علىٰ هذا السبب، فإذن يجب القطع ببطلان هذا السبب، وإذا كان باطلًا وجب القضاء بصحة القسم الآخر، وإلا لكان الحق خارجًا عن أيدي الأمة، وأنه[٧] غير جائز.

فثبت بمجموع ما ذكرنا تقرير[٨] جميع المنازل التي كانت لهارون من موسىٰ لأمير المؤمنين.

وأما المقام الثاني: وهو أن المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته، **فبيانه بوجهين:**

أحدهما: أنه كان خليفة لموسىٰ في حال حياته، فوجب بقاء هذه الخلافة بعد وفاته.

وإنما قلنا: «إنه كان خليفة لموسىٰ في حال حياته، فلقوله تعالىٰ حكاية عن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، هارون: ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وهذا يقتضي حصول الولاية لهارون بقول موسىٰ علىٰ جهة النيابة، ولهذا فإن الإنسان منَّا لا يقول لغيره

---

(١) (فلس) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (للتأدي) في النسخة (ج).
(٣) (لىن) في النسخة (أ).
(٤) (عزاة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) -(ما يقتضي) في النسخة (ب، ج).
(٦) (مضره) في النسخة (ب، ج).
(٧) (فانه) في النسخة (ج).
(٨) (بقرر) في النسخة (ب، ج).

اخلفنـي في النفقـة علىٰ عيالـك، وفي أداء فروضك من صلاتـك وجميع عبادتك، وإنما لم يَحسُن ذلك، لما لم يكن نائبًا[١] له فيما ذكرناه.

وإنمـا قلنـا: بوجوب بقـاء هذه الخلافـة لهارون بعـد وفاته، فلأن اسـتخلاف موسـىٰ لهارون منزلة رفيعة، وإزالة المنازل الرفيعة عن أهلها[٢] توهم أنهم ما كانوا مسـتحقين لها أو كانـوا خائنين فيها، وكلاهمـا محال؛ يوجب التنفيـر عن الأنبياء وأنه[٣] غير جائز.

وثانيهمـا: أنَّا لا ندعي خلافة هارون لموسـىٰ بل نقول: إن هارون كان شـريكًا لموسـىٰ في الرسـالة، ولا شـك أنـه لو بقـىٰ بعد وفاته لقـام مقامـه في كونه واجب الطاعة، وهذا القدر كاف في تحصيل المقصود، لأنه لما دل الحديث علىٰ أن حال أمير المؤمنين كحال هارون في جميع المنازل، وكان[٤] من منازل هارون استحقاقه للقيـام مقامـه في وجوب الانقياد والطاعة له، فوجب أن يكـون أمير المؤمنين علىٰ هذه الصفة، ولا معنىٰ للإمامة إلا ذاك.

لا يقـال: الحديث لا يتناول إلا المنازل الثابتة دون المُقدّرة، وإمامة هارون بعد موسىٰ ما كانت حاصلة بل مُقدّرة، فلا يتناولها الحديث.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن معنىٰ استحقاقها في حق هارون هو القيام مقام موسىٰ بعـد وفاته، وهي منزلة ثابتة في الحال، لأن الاسـتحقاق[٥] قـد يكون حاصلًا، وإن كان[٦] المسـتحق متأخرًا، وفي ذلك حصول غرضنا من اسـتحقاقه للإمامة في زمن الرسـول صلىٰ الله عليه وآله وسـلم[٧] ونفاذ التصـرف متوقفًا علىٰ وفاته عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، وهذا هو المطلوب.

---

(١) (ثابتـًا) في النسخة (ج)، (يابيا) في (أ، ب).
(٢) (اربابها) في النسخة (ج).
(٣) (فانه) في النسخة (ج).
(٤) (فكان) في النسخة (ج).
(٥) (استحقاق) في النسخة (ب، ج).
(٦) -(كان) في النسخة (ب).
(٧) -(صلىٰ الله عليه وآله وسلم) في النسخة (أ، ب).

المسلك الرابع: التمسك بأخبار رويت عن رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم(١):

منها قوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم(٢): {**سلموا علىٰ عليّ بإمرة المؤمنين**}(٣)، ومنها قوله لعليّ: {**إنه سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين**}(٤). ومنها قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: {هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة(٥)}(٦). ومنها قوله لعليّ: {أنت

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ). (٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) بحار الأنوار، المجلسي، (٢٨/ ٢٦٦)، وفي سورة النحل الآية ٩١: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ قال الطبرسي: بأن الإمام الصادق قال: نزلت هذه الآية في ولاية علىٰ والبيعة له حين قال النبي ﷺ {**سلموا علىٰ علىٰ بإمرة المؤمنين**} وسورة النحل نزلت في العهد المكىٰ كذلك، والبيعة المزعومة قالوا: إنها كانت بعد حجة الوداع!. مع الاثنىٰ عشرية في الأصول والفروع، د. علي بن أحمد علي السالوس، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر، الطبعة: السابعة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، (١/ ٥٤٠).

(٤) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١/ ٦٣)، والفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلمي الهمذاني، المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (٨٤٤٩)، وفي الموضوعات لجمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولىٰ، جـ١، ٢: ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، (١/ ٣٧٦) واللفظ له، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المحقق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص٣٧٠، وقال في ميزان الاعتدال: موضوع (١/ ٦٤)، «أَوْحىٰ اللهُ إلَيَّ في عليٍّ ثلاثًا: إنَّهُ سيدُ المؤمنينَ، وإمامُ المتقينَ، وقائدُ الغُرِّ المُحَجَّلِينَ» إتحاف المهرة، بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د زهير بن ناصر الناصر، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، (١/ ٣٤٤) ضعيف جدًا، ومنقطع أيضًا. وقال المعلمي في: أوهام الجمع والتفريق (١/ ١٩١)، فيه مجاشع بن عمرو عن عيسىٰ بن سوادة ومجاشع كذاب وضاع وعيسىٰ قريب منه، وفي مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الصغير، وفيه عيسىٰ بن سوادة النخعي، وهو كذاب (٩/ ١٢١).

(٥) (ومونه) في النسخة (ج).

(٦) عن عمران بن الحصين: {**عليٌّ مِنّي وأنا منه، وهو وليُّ كلِّ مؤمنٍ مِن بعدي**} أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (٨١٤٦)، وابن أبي عاصم في السنة (١١٨٧)، وأبو يعلىٰ (٣٥٥)، أخرجه أحمد (٣٠٦١)، والطبراني (١٢/ ٩٧) (١٢٥٩٣) مطولًا، والطيالسي (٢٨٧٥) واللفظ له، والترمذي (٣٧١٢) وقال: حديث حسن غريب.

أخـي ووصـيّ وخليفتي من بعدي وقاضـي ديني}[(١)]، وغير ذلك مـن الأخبار التي تؤذن بكونه إمامًا.

فـإذا تقرر ذلـك: فنقول: هذه الأخبار بأسـرها[(٢)] مشـتركة في معنـىٰ واحد وهو دلالتهـا علىٰ إمامته، وإذا اشـتركت الأخبـار الكثيرة في الدلالة علـىٰ معنىٰ واحد، وكان كل واحد منهـا منقولًا بالآحاد، صار ذلك المعنىٰ حاصلًا بالتواتر من طريق المعنىٰ، وفي هذا حصول غرضنا من القطع علىٰ بإمامته.

فهذه المسالك الأربعة أقوىٰ ما يعتمده أصحابنا في تقرير إمامته.

واعلـم أن طريق ثبـوت إمامته بهذه النصـوص التي ذكرناها هـو مذهب علماء العـترة ومـن تابعهم من فـرق الزيدية، فأما المعتزلـة فإن طريق إمامتـه عندهم هو بالعقـد والاختيـار، وأن الإمامـة لا تثبت بالنـص ليس لأن النص لا يكـون طريقًا للإمامـة؛ فإن ما يتناوله النص وجـب القطع به، ولكن عندهم أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم ينص علـىٰ إمام أصلًا، وقد قدمنا الكلام عليهم في الاختيار، وبيّنا وجه الاسـتدلال بهذه النصوص علىٰ إمامته، فلا وجه لتكريره.

---

(١) منهـاج السُنَّة، ابـن تيميـة (٧/ ٣٥٣) كـذب موضوع. وقد جـاء في أحاديث أخـرىٰ ما يثبـت إخاء علي للرسول ﷺ فعن عبدالله بن عمر: **{آخىٰ رسولُ اللهِ ﷺ بينَ أصحابِه فجاء عليٌّ تدمعُ عيناه فقال آخيتَ بينَ أصحابِـك ولم تؤاخِ بيني وبينَ أحدٍ؟ فقال رسـولُ اللهِ ﷺ أنت أخي في الدنيـا والآخرةِ}**، أخرجه الترمذي (٣٧٢٠) واللفـظ لـه، والحاكـم (٤٢٨٨) وفي مسـند أبـي يعلىٰ بإسـناد ضعيف (٥٢٨) عـن علي، قال: **{طلبني رسـول الله ﷺ فوجدني في جدول نائمًا، فقال: «قم ما ألوم الناس يسـمونك أبا تراب»، قال: فرأىٰ كأني وجـدت في نفسـي من ذلك، فقـال: «قم فوالله لأرضينـك، أنت أخي، وأبو ولدي، تقاتل عن سـنتي، وتبـرئ ذمتـي ...}** وفي أبـو بكر ورد عن عروة بن الزبير: **أَنَّ النبيَّ ﷺ خَطَبَ عائِشَـةَ إلىٰ أَبِـي بَكْرٍ، فَقالَ له أبو بَكْرٍ: «إنَّما أنا أخُوكَ، فَقالَ: أنْتَ أخِي في دِينِ اللهِ وكِتابِهِ، وهي لي حَلالٌ»**. صحيح البخاري (٥٠٨١)، وفي مسند أحمد (٤١٨٢) عن أبي الأحوص، قال: سمعت عبد الله بن مسعود، يحدث عن النبي ﷺ قال: **{لو كنت متخذًا خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكنه أخي وصاحبي}**.

(٢) (باسمها) في النسخة (ب، ج).

وقد[١] أوردنا هذه النصوص ملخصة وجيزة مجردة عن ذكر الاعتراضات التي يذكرها المعتزلة والأشعرية وسائر الفرق التي تخالفنا في النص علىٰ كونه إمامًا، لأن الكلام فيها طويل، وإن نفسّ الله لنا في العمر ذكرناها بأبلغ من هذا الكلام، وأجبنا عن سائر الأسئلة والشكوك التي يذكرونها بمشيئة الله تعالىٰ، وكما ذكرنا المسالك المعتمدة علىٰ إمامته فلنذكر المسالك الفاسدة.

النوع الثاني: في ذكر المسالك الفاسدة المذكورة في إمامته:

اعلم أن مِن الإمامية والزيدية مَن يذكر أدلة ضعيفة في تقرير إمامته، ونحن نوردها ونبين وجه ضعفها بعون الله، **وجملتها مسالك خمسة:**

المسلك الأول: تمسكهم بقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، قالوا: والمراد بـ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ هو أمير المؤمنين، فالله تعالىٰ أوجب طاعته كما أوجب طاعة الرسول، وليس تكون طاعته واجبة إلا وهو منصوص علىٰ إمامته لا يجوز عليه الخطأ، وهذا هو مطلوبنا.

وهذا في غاية الركة وظهور فساده من وجهين:

أما أولًا: فلأنَّا لا نسلم أن المراد بـ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ هو أمير المؤمنين، فما برهانكم علىٰ ذلك؟ فإن في العلماء من ذهب إلىٰ أن المراد بها أهل العلم فيما يرجع إلىٰ الفتاوىٰ في الأحكام، ومنهم من زعم أن المراد بها الأمراء علىٰ العموم. ومنهم من قال: المراد بها طاعة الأمراء[٢] في السرايا، وكل واحد من هؤلاء ليس منصوصًا عليه.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أن المراد بها أمير المؤمنين، فمن أين يلزم أن يكون منصوصًا عليه، وليس في ظاهر الآية ولا في معناها ما يُشعر بالنص علىٰ حال أصلًا؟ فبطل ما توهموه.

---

(١) (فقد) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الامام) في النسخة (ب، ج).

المسلك الثاني: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩].

قالوا: ولا شك أن التنازع قد اشتد في الإمامة وعظم، فيجب رده إلىٰ الكتاب والسُنَّة، ولا بد من نص علىٰ الإمام فيهما قاطع، ليتم بالرد قطع الخصام والتنازع، لأنه إذا لم يكن ثمّ منصوص عليه لم ينقطع التنازع والشجار، وهذا هو مطلوبنا.

وهذا من ركيك كلام الإمامية وشدة عصبيتهم[١]، **وبيان فساده من وجهين:**

أما أولًا: فلأنه ليس في ظاهر الآية ما يشعر بنصب إمام أصلًا وإنما ظاهرها يقضي برد ما تنازعا فيه إلىٰ الكتاب والسُنَّة، فإن فيهما بيانه من غير ذكر إمام.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أنها تدل علىٰ ثبوت إمام فمن أين يلزم أنه يكون منصوصًا عليه بعينه؟ بل يكون النص علىٰ صفاته المأخوذة من جهة العقل والكتاب والسُنَّة جارية مجرىٰ التنصيص علىٰ عينه، فبطل ما تعلقوا به من هذه الآية.

المسلك الثالث: احتجوا باستخلاف أمير المؤمنين علىٰ المدينة:

فقالوا[٢]: استخلف عليًّا علىٰ المدينة ولم يثبت أنه عزلة عن هذه الولاية في حال حياته، فيجب أن تكون هذه الولاية باقية له بعد وفاته، ومتىٰ ثبت أنه خليفته علىٰ المدينة في حال الحياة وجب أن يكون خليفته علىٰ أمته بعد الوفاة، إذ لا قائل بالفرق بينهما، وهذا أيضًا من الطراز الأول، **وقد ظهر فساده من وجوه ثلاثة:**

أما أولًا: فلأنَّا لا نسلم أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ استخلف عليًّا علىٰ المدينة، بل كان يحب صحبته والمرافقة له، وإنما المروي أنه استخلف عليها ابن أم مكتوم[٣].

---

(١) (عسهم) في النسخة (ب، ج).　　(٢) (فقال) في النسخة (ب).

(٣) ابن أم مكتوم: (٠٠٠ - ٢٣هـ = ٠٠٠ - ٦٤٣م) مختلف في اسمه: فأهل المدينة يقولون: عبد الله بن قيس بن زائدة بن الأصم بن رواحة القرشي، العامري. وأما أهل العراق: فسموه عمراً، وذكر في قلادة النحر: عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم القرشي العامري، المعروف بابن أم مكتوم، الأعمىٰ المذكور في قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ۝٢﴾ . مؤذّن النبي ﷺ، وأمه أم مكتوم التي عرف بها، اسمها: عاتكة =

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أنه استخلفه علىٰ المدينة لكن استخلافه عليها لا يقتضي تكرار الولاية في الاستخلاف، وليس في اللفظ ما يدل علىٰ التكرار والدوام.

وأما ثالثًا: فالولاية علىٰ المدينة بمعزل عن الإمامة الكبرىٰ، فليس توليته علىٰ الإمامة يقتضي أن يكون منصوصًا عليه كما زعموا، فأحد الولايتين مفارقة للأخرىٰ، ففسد ما ظنوه.

المسلك الرابع: تعلقهم بحديث المؤاخاة: قالوا: فإن رسول[1] الله[2] آخا بين عليّ وبين نفسه، وليس المقصود هو المؤاخاة، لأنه لو أراد المؤاخاة لم يكن ليخص بعضًا عن بعض، وهذا يدل علىٰ أن المقصود أمر زائد علىٰ المؤاخاة، وليس ذلك إلا تخصيصه بكونه أحق بالإمامة وأولىٰ[3] بها من غيره، وهذا هو مطلوبنا.

وهذا فاسد أيضًا لوجهين:

أما أولًا: فلأنه ليس في[4] حديث المؤاخاة ما يدل علىٰ الإمامة لا من ظاهر ولا من مفهومه علىٰ وجهٍ من الوجوه، فكيف يقال: إن المقصود منه بيان أمر الإمامة؟ فهذا جهل مفرط.

وأما ثانيًا: فلأن حديث المؤاخاة ما سيق إلا من أجل بيان فضله علىٰ غيره، وعلىٰ أنه أخص الناس به، وأقربهم إليه[5]، وأحبهم عنده.

= بنت عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم، وهو ابن خال خديجة بنت خويلد أم المؤمنين. هاجر ابن أم مكتوم إلىٰ المدينة قبل مقدم رسول الله ﷺ إليها، وبعد مصعب بن عمير، واستخلفه النبي ﷺ علىٰ المدينة ثلاث عشرة مرة في غزواته، وكان معه اللواء بالقادسية سنة خمس عشرة، فقتل بها علىٰ المشهور، وقيل: رجع من القادسية ومات بالمدينة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قلادة النحر (١/ ١٧١) طبقات ابن سعد (٤/ ١٩١)، والمعارف (ص ٢٩٠)، ومعجم الصحابة (١٠/ ٣٧٢٣)، والأنساب (١/ ١٩١)، والتبيين (ص ٤٨٨)، وأسد الغابة (٤/ ٢٦٣)، و«تهذيب الأسماء واللغات» (٢/ ٢٩٥)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٣٦٠)، والإصابة (٢/ ٥١٦). المعارف: ٢٩٠، مشاهير علماء الأمصار: ت: ٥٣، الأعلام (٥/ ٨٣)

(١) (الرسول) في النسخة (ج).
(٢) -(الله) في النسخة (ب، ج).
(٣) (اولىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٤) (من) في النسخة (ب).
(٥) (اليهم) في النسخة (أ، ب).

قال الشيخ أبو هاشم: وإنما قصد رسول الله المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار للتأليف بين قلوبهم، والمناصرة والمعاضدة والإعانة من بعضهم لبعضٍ، لأنهم كانوا عقيب الهجرة في فقر وفاقة وشدة، ولما كان أمير المؤمنين أقربهم إليه اختصه بمؤاخاة نفسه، فأين هذا عما ذكروه؟

المسلك الخامس: تعلقهم بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{لأعطين الراية غدًا رجلًا يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، كرار غير فرار}**[١]، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{اللهم ائتني بأحب الخلق إليك يأكل معي من هذا الطير}**[٢].

قالوا: فدل ظاهر هذين الخبرين علىٰ أنه أفضل خلق الله و وأحبهم إليه، وإذا كان الأمر كما قلناه، وجب أن يكون هو الإمام بعد رسول الله، وهذا هو الذي نريده.

وهذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأنَّا نقول موضع الاستدلال بهذا الخبر لا يخلو حاله إما أن يكون هو إعطاء[٣] الراية أو ذكر المحبة:

فإن كان الدلالة علىٰ إمامته هو إعطاء الراية فقد كان يعطيها غيره من أمرائه كزيد بن حارثه، وجعفر وعبد الله بن رواحة كما فعله في مؤته.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠٠٩) و(٣٧٠١) و(٣٧٠٢) و(٤٢١٠) وأحمد في مسنده (٣٠٦١) مطولا، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٨٥٤٨) باختلاف يسير، والحاكم (٤٦٥٢) وابن حبان (٦٩٣٢).

(٢) أخرجه الترمذي (٣٧٢١) مختصراً، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٨٣٩٨) مختصراً بنحوه، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٦٥٦١) باختلاف يسير. و«المعجم الأوسط» (٧٤٦٦). وبرواية أخرىٰ «المعجم الأوسط» (١٧٤٤)، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، المحقق: مجموعة من الباحثين، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشَّثري، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع - دار الغيث للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولىٰ، من المجلد ١ - ١١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م من المجلد ١٢ - ١٨: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، (٣٩٣٥)، ومسند أبي يعلىٰ (٤٠٥٢).

(٣) (اعطاه) في النسخة (أ، ب، ج).

وإن كان **الدلالـة علىٰ الإمامة هو المحبة**، فليـس في المحبة ما يدل علىٰ الإمامة أصـلًا لا في ظاهرهـا ولا في مفهومهـا، **اللهـم إلا أن يقولوا**: إنـه إذا كان يحبه كان أفضـل مـن غيره، وإذا كان أفضل من غيره كان هو أحـق بالإمامة، كان هذا خروج عـن ظاهر الخـبر، ورجوع إلىٰ دلالة أخـرىٰ في الأفضلية، وسـنقرر الكلام في ذكر الأفضل، ولهم أدلة غير هذه علىٰ إمامته بالنص أغفلنا ذكرها لركتها وقلة جدواها.

تنبيه:

اعلم أنَّا وإن قررنا أن طريق الإمامة هو الدعوة كما أوضحناه من قبل، فإنه يبعد الخلاف بيننـا وبين المعتزلة في إمامة من قام من أئمتنـا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كزيد بن عليّ ومحمد بن عبدالله[1]

(١) **النَّفْـس الزَّكِيَّـة** (٩٣ - ١٤٥هـ = ٧١٢ - ٧٦٢ م) محمد بن عبد الله بن الحسـن بن الحسـن بن علي بن أبي طالب، أبو عبد الله، الملقب بالأرقط وبالمهديّ وبالنفس الزكية: أحد الأمراء الأشراف من الطالبيين. ولـد ونشـأ بالمدينة. وكان يقال له صريح قريـش، لأن أمه وجدّاته لـم يكن فيهن أمّ ولد. وسـمّاه أهل بيته بالمهديّ. وكان غزير العلم، فيه شـجاعة وحزم وسـخاء. ولما بدأ الانحلال في دولة بني أمية بالشام، اتفق رجال من بني هاشـم بالمدينة علىٰ بيعته سـرًا، وفيهم بعض بني العباس، وقيل: كان من دعاته أَبُو العَبَّاس (السَّـفَّاح) وأبـو جعفر (المنصور) ثم ذهب مُلـك الأمويين، وقامت دولة العباسـيين، فتخلّف هو وأخوه إبراهيم عن الوفود علىٰ السـفاح، ثم علىٰ المنصور. ولـم يخف علىٰ المنصور ما في نفسـه، فطلبه وأخاه، فتواريا بالمدينة، فقبض علىٰ أبيهما واثني عشـر من أقاربهما، وعذبهم، فماتوا في حبسـه بالكوفة بعد سـبع سـنين. وقيـل: طرحهم في بيت وطيّن عليهم حتىٰ ماتوا. وعلم محمـد (النفس الزكية) بموت أبيه، فخرج من مخبئه ثائرًا، في مئتين وخمسـين رجلاً، فقبض علىٰ أمير المدينة، وبايعه أهلها بالخلافة. وأرسـل أخاه إبراهيم إلىٰ البصرة فغلب عليها وعلىٰ الأهواز وفارس. وبعث الحسن بن معاوية إلىٰ مكة فملكها. وبعث عامـلاً إلىٰ اليمن. وكتب إليه المنصـور يحذّره عاقبة عمله، ويمنّيه بالأمان وواسـع العطاء، فأجابه: (لك عهـد الله إن دخلـت في بيعتي أن أؤمنك علىٰ نفسـك وولـدك) وتتابعت بينهما الرسـل، فانتدب المنصور لقتاله ولي عهده عيسـىٰ بن موسـىٰ العباسي، فسار إليه عيسـىٰ بأربعة آلاف فارس، فقاتله محمد بثلاثمئة علـىٰ أبـواب المدينة. وثبت لهـم ثباتـًا عجيبًا، فقتل منهم بيده في إحدىٰ الوقائع سـبعين فارسًـا. ثم تفرق عنه أكثر أنصاره، فقتله عيسـىٰ في المدينة، وبعث برأسـه إلىٰ المنصور. الأعلام (٦/ ٢٢٠) وهو ثقةٌ، وثّقه النسـائي، وهـو براءٌ من التدليـس فيحمل عنعنتـه علىٰ الاتصال. قال الشـيخ أحمد شـاكر في تعليقه علىٰ المحلىٰ (٤/ ١٢٨ - ١٣٠): قد أعل البخاري حديثه بأنه لا يدري سمع محمدٌ من أبي الزناد أم لا. وهذه ليسـت علة وشـرط البخاري معروف لـم يتابعه عليه أحد، وقال ابنُ التركمانيُّ في الجوهر النقيّ: محمَد بن =

وإدريس بن عبدالله[١] وأخيه يحيىٰ بن عبدالله[٢] وغيرهم من أئمة العترة، فإن أحدًا

= عبد الله بن الحسن: وثّقه النسائيُّ، وقول البخاريّ: لا يتابع علىٰ حديثه. ليس بصريح في الجرح، فلا يعارض توثيق النسائيّ فالبخاري لم ينف السماع إنما نفىٰ علمه به. نثل النبال بمعجم الرجال الذين ترجم لهم فضيلة الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني (٣/ ٢٣٤).

(١) **إدريس بن عبد الله** (٠٠٠ - ١٧٧هـ = ٠٠٠ - ٧٩٣م) إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنىٰ ابن الحسن بن علي بن أبي طالب: مؤسس دولة الأدارسة في المغرب. وإليه نسبتها. أول ما عرف عنه أنه كان مع الحسين بن علي بن الحسن المثلَّث، في المدينة، أيام ثورته علي الهادي العباسي سنة ١٦٩هـ ثم قتل الحسين، فانهزم إدريس إلىٰ مصر فالمغرب الأقصىٰ سنة ١٧٢هـ ونزل بمدينة وليلي (علىٰ مقربة من مكناس وهي اليوم مدينة قصر فرعون) وكان كبيرها يومئذ إسحاق بن محمد فعرَّفه إدريس بنفسه، فأجاره وأكرمه، ثم جمع البربر علىٰ القيام بدعوته، وخلع طاعة بني العباس، فتم لـه الأمر (يوم الجمعة ٤ رمضان ١٧٢) فجمع جيشًا كثيفًا وخرج به غازيًا فبلغ بلاد تادَلة (قرب فاس) ففتح معاقلها، وعاد إلىٰ وليلىٰ، ثم غزا تلمسان فبايع له صاحبها. وعظم أمر إدريس فاستمر إلىٰ أن توفي مسمومًا في وليلي. وهو أول من دخل المغرب من الطالبيين. ونسله باقي إلىٰ الآن في المغرب. الأعلام (١/ ٢٧٩) مقاتل الطالبيين، ٤٠٦، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصىٰ، للعلامة أبي العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، المغرب، ١٩٩٧م، (١/ ٦٧)، وابن خلدون (٤/ ١٢)، والبيان المغربفي أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، الناشر: دار الثقافة، بيروت ، لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٩٨٣م، (١/ ٨٢ و٢١٠)، ودائرة المعارف الإسلامية (١/ ٥٤٤).

(٢) **يَحْيىٰ الطَّالِبي** (٠٠٠ - نحو ١٨٠هـ = ٠٠٠ - نحو ٧٩٦م) يحيىٰ بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب: من كبار الطالبيين في أيام موسىٰ الهادي وهارون الرشيد العباسيين. رباه جعفر الصادق في المدينة، فروىٰ الحديث وتفقه. وكان مع ابن عمه (الحسين بن علي بن الحسن) في ثورته بالمدينة واستيلائه عليها، أيام موسىٰ الهادي، وحضر مقتله في معركة فخ سنة ١٦٩هـ ونجا فدعا إلىٰ نفسه، فبايعه كثير من أهل الحرمين واليمن ومصر. وذهب إلىٰ اليمن فأقام مدة. ودخل مصر والمغرب. وعاد إلىٰ المشرق فدخل العراق متنكرًا. وقصد بلاد الريّ وخراسان فوصل إلىٰ ما وراء النهر. واشتد الرشيد في طلبه، فانصرف إلىٰ خاقان (ملك الترك) ومعه من شيعته وأنصاره نحو ١٧٠ رجلاً، فأقام سنتين وستة أشهر. وخرج إلىٰ طبرستان، فبلاد الديلم. وأعلن بها دعوته (سنة ١٧٥) وكثر جمعه، فندب الرشيد لحربه الفضل بن يحيىٰ البرمكي في خمسين ألفًا. وضعف أمر الطالبي، وخاف أن يغدر به ملك الديلم، فطلب أمان الرشيد، فأجابه بخطه، واستقدمه إلىٰ بغداد، فدخلها. وأغدق عليه الرشيد عطاياه، إلىٰ أن بلغه أنه يدعو لنفسه سرًا، وأنه ما زال عنده من يقوم بدعوته، فحبسه عند الفضل بن يحيىٰ. ورقّ له هذا بعد مدة، فأطلقه. وعلم الرشيد، فكان ذلك مما أحفظه علىٰ البرامكة، وأرسل من أعاد يحيىٰ إلىٰ الاعتقال، =

لـم يقـم إلا وقد عقد له، ولهذا فإن أكابر المعتزلـة وجماهيرهم قالوا بإمامة هؤلاء لمـا وقع العقد لهـم من أفاضل وقتهم وعلمائـه، فمن ثمّ قالـوا: بإمامتهم لما كان موافقًا لمذهبهم في الاختيار.

نعـم يمكن تصوير الخلاف بيننا وبينهم، فإنَّا لو قـد قدرنا أن أحدًا من أصحابنا قـام بالأمر ولم يعقد له، فعلىٰ مذهبنا يجوز وتنعقـد إمامته بعد الدعوة والخروج، وعلىٰ قولهم: لا تنعقد إمامته بذلك، بل لا بد من العقد والاختيار، وإذ قد أتينا علىٰ بيان النصوص علىٰ إمامته، فلنذكر كيفية التنصيص عليها بمشيئة الله تعالىٰ.

❁ المسألة الثانية: في كيفية التنصيص على إمامته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، هل يكون جليًا أو خفيًا:

وقبـل الخوض في بيان ذلك، نذكر معنىٰ قولنـا: في النص أنه جلي أو خفي ليتم مقصودنا.

واعلم أن معنىٰ[1] وصفنا للنص بكونه جليًا هو أن المراد منه معلوم بالضرورة من قصد صاحب الشـريعة، فعلىٰ هذا تكون إمامة أمير المؤمنين معلومة[2] بالضرورة مـن قصده، كما نعلم بالضـرورة من قصده محبته لأمير المؤمنيـن وموالاته له من غيـر فرق بينهما، ومعنـىٰ وصفنا للنص بكونه خفيًا هو أن المـراد منه ليس معلومًا بالضرورة من قصده، وإنما يدرك بنوع من النظر والاستدلال[3]، ويحصل المقصود منه بالنظر[4] الخفي والاستنباط كسائر الأمور النظرية.

= في سرداب. ووكل به مسرورًا السياف. وكان كثيرًا ما يدعو به إليه فيناظره. واستمر إلىٰ أن مات في حبسه. وقيل: قتل بالجوع والعطش. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٩/ ١٦١)، قلادة النحر (٢/ ٢٦٥) الأعلام (٨/ ١٥٤) مقاتـل الطالبييـن ٣٠٨ والنجـوم الزاهـرة (٢/ ٦٢). والطـبري (١٠/ ٥٤)، والبداية والنهاية (١٠/ ١٦٧) وفيه أن الرشـيد أطلقه فعاش شهرًا ومات ببغداد. وتاريخ بغداد (١٦/ ١٦٧) وسفينة البحار (١/ ٣٦٩، ٣٧٠)، لسان الميزان (٦/ ٢٣٤).

(١) (معنا) في النسخة (ج).
(٢) (معلوم) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (النطن والاستدلا) في النسخة (ب).
(٤) (بالنطن) في النسخة (ب).

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فاعلم أن أحدًا من أئمة العترة وسائر فرق الزيدية القائلين بالنص[1] لم يثبته جليًا بالمعنىٰ الذي ذكرناه، وإنما أثبتوه خفيًا بالفكر والنظر، ولغموضه[2] صار وقوع الغلط والخطأ فيه، ولم يثبته جليًا بالمعنىٰ الذي حققناه إلا الإمامية وأهل الرفض، فإنهم زعموا أن النص[3] عليه كان جليًا يعلم المراد منه بالضرورة من قصد صاحب الشريعة.

والمختار عندنا: ما عليه علماء العترة ومن تابعهم من فرق الزيدية من أن النص[4] كان خفيًا يُعلم بنوع من النظر كما قررناه من قبل، وهذا هو اللائق بالعلماء وأهل التحقيق من أهل النظر، فأما حكم من خالف هذا النص[5] فسنذكره علىٰ إثر هذا في المسألة التالية بعون الله، ومعتمدنا في الدلالة علىٰ صحة ما اعتبرناه مسالك.

المسلك الأول: أنَّا نقول: لو كان النص علىٰ أمير المؤمنين جليًّا يُعلم من قصده عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كما يزعمه هؤلاء الإمامية لكان كل واحد من الصحابة لا يخلو حاله إما أن يكون قد علم ذلك النص أو لم يعلمه؟ والقسمان باطلان، فيبطل القول بكون جليًا.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل أن يكونوا عالمين به» فلأمرين:

أما أولًا: فلأنهم لو دفعوا هذا النص مع علمهم به لكان ذلك حكمًا بردتهم، وفساد إيمانهم والقضاء بكفرهم، وهذا باطل قطعًا ويقينًا، فإن القرآن ورد بالثناء عليهم، ونعلم بالضرورة أيضًا أنه كان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان يكرمهم ويودهم ويعظم حالهم، فكيف يقال: بأنهم أنكروا ما علموا من قصده بالضرورة؟ فمثل هذا لا يقبل أصلًا.

وأما ثانيًا: فلو علموا المراد[6] بهذا النص بالضرورة لاستحال منهم مخالفته له، لأنَّا نعلم بالضرورة شدة محبة الصحابة للرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ واستعظامهم لأوامره

---

(١) (بالنصر) في النسخة (ب).
(٢) (ولعموطه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (النصر) في النسخة (ب، ج).
(٤) (النصر) في النسخة (ب).
(٥) (النصر) في النسخة (ب).
(٦) -(المراد) في النسخة (ب، ج).

ونواهيه، ولهذا صبروا لأجله على الهجرة للأوطان، وبذل المُهَج للقتل، وقتل الأقارب في نصرة دينه، وتشددهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل هذا يدل على معرفتهم بصحة هذا الدين، واعتقادهم أن الجنة في متابعته وأن النار في مخالفته، وإذا كان حالهم ما وصفناه، استحال منهم مخالفة ما علموا من قصده بالضرورة، **فبطل أن يقال**: إنهم كانوا عالمين بمقصوده بهذا النص بالضرورة.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل أن يكون كل واحد من الصحابة لم يكن عالِمًا بمراده من هذا النص بالضرورة»، فلأنه لو كان مفهومًا من قصده لفهموه[1]، فلما لم يفهموه دل على أنه غير مفهوم من قصده بالضرورة.

وبيان «أنه لو كان مفهومًا لفهموه[2]» هو أنَّا نعلم بالضرورة أنهم قدروا على استنباط ما هو أدق منه من أسرار الشريعة وغوامضها وخفاياها، فكيف يقال: بأنهم قصروا عن فهم ما هو معلوم بالضرورة من قصده.

وبيان «أنهم ما فهموه» هو أنهم لو فهموه لصرحوا به، لاستحالة تواطئهم على كتمانه، لتصلبهم في الدين واستحكام معرفتهم بالله تعالى، وخوفهم منه، ومع هذا كيف يُظن بهم كتمان أمر من أمور الديانة.

فإذا بطل هذان القسمان ثبت ما قلناه من أن المراد من النص ليس معلومًا بالضرورة، وهذا هو مطلوبنا.

المسلك الثاني: لو كان المراد من النص معلومًا بالضرورة كما قالوه، لكان النص الذي زعموه لا يخلو[3] حاله إما أن يكون هو[4] هذه النصوص التي قدمنا ذكرها أو غيرها، والأول: باطل، لأن[5] المراد من هذه ليس معلومًا بالضرورة، لأنه لو كان معلومًا بالضرورة لاستحال من كل الصحابة إنكاره، وإنما هو معلوم

(١) (لمفهومه) في النسخة (ب).
(٢) (لمفهومه) في النسخة (ب).
(٣) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(هو) في النسخة (ب، ج).
(٥) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

بالنص والاستدلال كما قررنا كيفية الاستدلال بها. وإن كان أمرًا غير هذه النصوص فلا يخلو[١] حاله إما أن يكون منقولًا بالتواتر أو بالآحاد، فإن كان منقولًا بالآحاد بطل الاحتجاج به، وإن كان منقولًا بالتواتر وجب اشتهاره كاشتهار سائر الأمور المنقولة بالتواتر كالملوك والبلدان، فلما لم يكون مشتهرًا؛ دل على عدمه.

وإنما قلنا: «إنه لو كان منقولًا بالتواتر لوجب اشتهاره»، فلأن التنصيص على إمامة شخص معين هو أمر عظيم، يقع بمشهد من أهل التواتر، وكل أمر عظيم يقع بمشهد من أهل التواتر فإنه لا بد من انتشاره في الخلق وعلمهم به.

وبيانه: أنَّا نعلم بالضرورة أن الناس يوم الجمعة إذا انصرفوا عن المسجد بعد سقوط الخطيب من منبره، فنحن نعلم بالضرورة استحالة ألا يخبر الناس بذلك.

وإنما قلنا: «إنه إذا لم يكن مشتهرًا كان معدومًا»، فلأن علامة وقوعه اشتهاره، لما قررنا، فإذا لم يكن مشهورًا دل على ما قلناه من عدم وقوعه، وهذا هو مطلوبنا.

المسلك الثالث: روى أن أبا بكر قال: «وددت بأني سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لا ننازعه أهله»[٢]، وقال عمر: حين احتضر «أن استخلف، فقد استخلف من هو خير مني -يعني أبا بكر- وإن أترك فقد ترك من هو خير مني؛ يعني بذلك رسول الله فعلمنا أنه لا يعدل برسول الله أحدًا»[٣]، وروي أن عبد الرحمن بن عوف لما أراد مبايعة أمير المؤمنين قال: «أبايعك على كتاب الله وسُنّة رسوله وسيرة الشيخين»[٤]. وقال عمر لأبي عبيدة: «أمدد يدك أبايعك، فقال

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب).

(٢) ميزان الاعتدال (٣/ ١٠٩)،الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، (٣/ ٤١٩).

(٣) مسند أحمد (١/ ١٥٢)، أخرجه البخاري (٧٢١٨)، ومسلم (١٨٢٣).

(٤) فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٢٠٩)، مسند أحمد (٥٥٧).

أبو عبيدة: مالك في الإسلام فَهّةٌ غير هذا[١] القول إلىٰ[٢] هذا وأبو بكر حاضر، وقال أبو بكر: بايعوا عمرًا وأبا عبيدة بن[٣] الجراح»[٤].

فنقول: وجه الاستدلال بهذه الأمور التي ذكرناها هاهنا:

هو أن النص[٥] لو كان معلومًا بالضرورة المراد منه كما زعموه لكان إطلاق هذه الكلمات وأمثالها فيمن يعلم النص جاريًا مجرىٰ الوقاحة والاستخفاف بأمر صاحب الشريعة وترك الاحتفال به، وإعراضًا عن مراده، ونسبة مثل هذه الأمور إلىٰ كل الصحابة[٦] محال، فلهذا كان هذا النص الذي زعموه محال كما قررناه.

المسلك الرابع: هو أن زيد بن عليّ وجميع أصحابه وأتباعه من أفاضل العلماء وجميع سادات أهل البيت أنكروا هذا النص الذي زعمه هؤلاء مع فرط محبتهم لأمير المؤمنين واجتهادهم في نشر فضائله، ومن كان بهذه الصفة استحال منه إنكار أعظم فضائل محبوبه.

فظهر بمجموع[٧] ما ذكرناه[٨] بطلان ما زعموه من هذا النص، وأنه لا غرض لهم في دعوىٰ هذا النص إلا الطعن والعصبية وتفسيق الصحابة وإكفارهم بنسبتهم إياهم إلىٰ رد ما علموه بالضرورة من قصد صاحب الشريعة.

لا يقال: إن ما[٩] أوردتموه من هذه المسالك دلالة علىٰ بطلان قول الإمامية بالنص الجلي فهو بعينه دلالة علىٰ بطلان[١٠] قولكم بالنص علىٰ إمامته مطلقًا، وفيه بطلان ما قررتموه أولًا: من إثبات إمامته بالنصوص التي[١١] ذكرتموها من قبل.

---

(١) (هذه) في النسخة (أ).
(٢) (لي) في النسخة (أ).
(٣) (ابن) في النسخة (ب).
(٤) فتح الباري لابن حجر (٧/ ٦٩).
(٥) (النصر) في النسخة (ب).
(٦) (الصاحبه) في النسخة (ب).
(٧) (لمجموع) في النسخة (ج).
(٨) (ذكرنا) في النسخة (ج).
(٩) (انما) في النسخة (ب، ج).
(١٠) –(قول الإمامية بالنص الجلي فهو بعينه دلالة علىٰ بطلان) في النسخة (ب، ج).
(١١) (الذي) في النسخة (أ، ب).

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا إنما أبطلنا بهذه المسالك ما تزعمه الإمامية من كون النصوص التي وردت دالة علىٰ إمامته جلية يُعلم المراد منها بالضرورة من قصد صاحب الشريعة. فأما النصوص التي يُعلم ما يراد منها بالنظر والفكر، ويجوز دخول اللبس[١] فيها وهي التي عليها التعويل، وهذا الذي اخترناه وقررناه هو الذي عليه أئمة الزيدية من لدن زيد بن عليّ إلىٰ يومنا هذا، ولأجل كون المراد من هذه النصوص خفيًّا غمض إدراكه[٢]، والتبس علىٰ أكثر العلماء لخفائه وغموضه.

❁ المسألة الثالثة: في بيان حكم من خالف في هذه النصوص:

اعلم أن القائلين بأن طريق[٣] إمامة أمير المؤمنين هو النص[٤] يختلفون في حكم من خالف هذه النصوص.

فالمحكي عن الإمامية وأهل الرفض أن هذه النصوص جلية، وأن مخالفها يكفر، لأنه رد لما هو معلوم بالضرورة من قصد صاحب الشريعة، ويجعلونه كمن أنكر شيئًا من أصول الشريعة كوجوب الصلاة وتحريم الميتة.

والمحكي عن الجارودية: أن هذه النصوص كلها خفية يُعلم المقصود بنوع من النظر، لكنهم حكموا علىٰ من خالفها بالفسق، فهؤلاء[٥] حكموا بفسق الصحابة لمخالفتهم هذه النصوص، والأولون حكموا بكفر الصحابة وردتهم.

والذي ذهب إليه الأكثر من علماء العترة وأكابر أهل البيت عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ هو القطع بسلامة أحوالهم عن الكفر والفسق، وأن مخالفتهم لهذه النصوص وإن كان خطأ؛ فإنه لا يوجب كفرًا ولا فسقًا في حقهم ولا بقطع الموالاة[٦].

---

(١) ([redacted]) في النسخة (ج).
(٢) (مدركه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (طريقة) في النسخة (ب، ج).
(٤) (النصر) في النسخة (ب).
(٥) (فهاولا) في النسخة (أ).
(٦) علق الناسخ قائلاً: (قول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ولا نقطع الموالاة في هذا، نوع إشكال، لأنه قد قرر إمامة أمير المؤمنين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالنص القطعي من الكتاب والسنة وإجماع العترة حيث قال في المسلك الرابع ما لفظه: «وفي هذا حصول غرضنا من القطع بإمامته» فمن أين لنا العلم بأن موالاة من خالف النصوص القطعية =

وهـذا هو المختـار عندنا، والحق الذي يجب العمل عليـه، ولقد كنت في صدر عمري، وحداثة سنيّ، وعنفوان شبابي واقفًا في حالهم من غير إقدام مني علىٰ كفر ولا فسـق، وسألت الله أن يشرح صدري للبصيرة في حقهم، فلما وفقني الله لتأليف هذا الكتاب، والوقوف علىٰ سـير الأئمة ومـا كان من أمير المؤمنين في حقهم، وما عليه الأفاضل من أهل البيت من تعظيمهم مع ما انضم إلىٰ ذلك من الأدلة القاطعة، فقطعت علىٰ أن ما جرىٰ منهم من مخالفة[١] النصوص لا يوجب كفرًا ولا فسـقًا، ولا تنقطع لأجله الموالاة[٢]، ويدل علىٰ ما اخترناه مسلكان:

المسلك الأول: أنَّا قد شرحنا في ما قدمنا في الإكفار أن أدلة الكفر والفسق لا بد من أن تكون قاطعة، وبيّنا ما يجري في الإكفار من الأدلة وما لا يجري، ثم نظرنا بعد ذلك في ما جرىٰ من الصحابة من مخالفة هذه النصوص التي ذكرناها فوجدنا الذي نقطع به هـو الخطأ لا غير، لأن النصوص عندنا قاطعة بإمامته، ومخالفة النص هو خطأ لا محالة، وأما كون هذا الخطأ كفرًا أو فسـقًا، فهذا شـيء لم يقم عليه دلالة، ولا أوضحه برهان شرعي، فلهذا وجب القطع ببطلانه وفساده.

المسلك الثاني: هو أنَّا نعلم بالضرورة صحة إيمانهم وسلامة أديانهم واستقامتهم علىٰ الدين، ومحبته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لهم وموالاته ورضاه عنهم، ومودته لهم ونصرتهم له

= المعلومة جائزة، فضلًا عن أن تكون واجبة، لأنَّا لا نعلم معصية من خالف النصوص المعلومة ما قدرها؟ هـل تكون كبيـرة؟ فيحرم موالاته لأجل فسـقه، أو تكون صغيـرة، فيجوز موالاته، وهنـا لا طريق لنا إلىٰ العلـم، فوجب الوقف وإلا كان لا فرق إذًا بين مخالفة النص المعلوم والمظنون، والمعلوم التفرقة بينهما سـواء قلنا بالنص الجلي أم بالنص الخفي لحصول القطع بإمامته كرم الله وجهه في الجنة علىٰ حسـب ما قـرره المؤلـف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأما [ما] ورد إلينا من الله ورسـوله علىٰ عامة الصحابة فهـي عمومات قد خصت، وأما ما رواه قريبـًا أمير المؤمنين عليّ في مقدمته في الإمامة فهي معارضة بما قد صح عنه في التشكي والتألم وكلامه في النهج أشهر مما ذكره المؤلف، وأما ما ورد إلينا عليهم من أن العترة فهو معارض بما نقل عنهم كما ذكر في أنوار اليقين والله أعلم) في النسخة (ب).

(١) (مخالفت) في النسخة (ب، ج). (٢) (الولاة) في النسخة (ب).

في المواطن وانتصاره بهم، وما ورد عنه من الثناء عليهم، وبشارتهم بالجنة -كما سنحكيه ونقرره من بعد بمشيئة الله تعالىٰ- وكانت هذه حاله إلىٰ أن انتقل إلىٰ جوار الله وكرامته.

وإذا كان الأمر كما قررناه وحققناه[١]، فإيمانهم مقطوع به والموالاة[٢] في حقهم واجبة حتىٰ يرد مُعيّن، وينقلنا عن ذلك ناقل، ومخالفتهم لهذه النصوص ليس كفرًا ولا فسقًا، فيجب القضاء بصحة أديانهم وسلامة إسلامهم كثبوته واستمراره من قبل.

لا يقال: هلا جاز أن يكون فسقهم ثابتًا من جهة التأويل، وفسق التأويل لا يمنع من الموالاة[٣] وقبول الرواية والشهادة، فلا جرم قضينا بفسقهم من جهة التأويل من أجل مخالفة النصوص.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن فسق التأويل لا بد فيه من القطع علىٰ كون تلك المعصية فسقًا ثم يعتقد[٤] فاعلها حسنها، لشبهة طرأت[٥] عليه، فهذا هو معنىٰ فسق التأويل كما نقوله في الخارجية[٦]، فإن الإجماع منعقد علىٰ أن الخروج علىٰ إمام الحق، فسق لا محالة، لكنهم اعتقدوا حُسنه لأجل شُبهة فلهذا كان فسقهم تأويلًا، بخلاف ما نحن فيه، فإن مخالفة النصوص لم يقم دليل علىٰ كونه فسقًا واعتقدوا حُسنه. فيقال[٧] إنه فسق تأويل فافترقا.

وقد كشف الشيخ أبو القاسم البستي الغطاء علىٰ هذا السؤال، وبيّن أن خطأهم ليس فسقًا من جهة التأويل، فمن أراده فليطالعه من كتابه «الإكفار والتفسيق»، فبطل ما توهمه.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنورد الآن ما نعتضد به ويكون نصرة لنا علىٰ صحة ما اخترناه من تسليم أحوالهم عن[٨] الكفر والفسق، وبشارتهم بالجنة علىٰ

---

(١) (وحققنا) في النسخة (ج).
(٢) (والمولاه) في النسخة (ب).
(٣) (المولاه) في النسخة (ب).
(٤) (لمعقد) في النسخة (ب، ج).
(٥) (طرب) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (الخارجية) أي فرقة الخوارج.
(٧) (فقال) في النسخة (ب).
(٨) (علىٰ) في النسخة (ب).

الخصوص، وورود الثناء عليهم من رسول الله، ومن جهة[١] أمير المؤمنين ومن سائر الأئمة من أولاده أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ونجعل ذلك على مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: ماكان من جهة رسول الله ﷺ[٢]:

وهي أمور خمسة:

أولها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم[٣]: **{احفظوني في أصحابي، فإن أحدكم لو أنفق ملء الأرض ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه}**[٤].

وثانيها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{دعوا لي أخي وصاحبي، صدقني حين كذبني الناس}**[٥].

---

(١) (جهت) في النسخة (ج). (٢) (صلى عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) (صلى عليه وآله) في النسخة (أ).

(٤) لم يرد هذا الحديث بقوله: **{احفظوني في أصحابي}** وإنما ورد عن أبي سعيدٍ الخدري، قال: قال رسولُ الله ﷺ: **{لا تَسُبُّوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أنفَقَ أحدُكُم مثلَ أحُدٍ ذهبًا ما بَلَغَ مُدَّ أحدِهم ولا نَصيفَه}** أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤٠) و(٢٥٤١)، والترمذي (٤١٩٨) و(٤١٩٩)، (٣١٦٨) والنسائي في الكبرى (٨٢٥٠) من طريق الأعمش، به. وهو في مسند أحمد (١١٠٧٩)، وصحيح ابن حبان (٦٩٩٤). وأخرجه مسلم (٢٥٤٠) (٢٢١) وبإثر (٢٥٤١) (٢٢٢)، وابن ماجه (١٦١) م، سنن أبي داود (٤٦٥٨).

(٥) عن أبي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: كنت جالسًا عند النبي ﷺ ... فقال النبي ﷺ: **{إن الله بعثني إليكم فقلتم كذبت، وقال أبو بكر صدق، وواساني بنفسه وماله، فهل أنتم تاركوا لي صاحبي}** مرتين، فما أوذي بعدها. أخرجه البخاري (٣٦٦١)، وأنظر تخريج مشكل الآثار شعيب الأرنؤوط (١٧٠٩) صحيح. وفي الشريعة للآجري البغدادي (١٢٧٦) الإبانة الكبرى لابن بطة، حقق الجزء التاسع د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، (٩/ ٥٣٨) **{... رحمك الله من صديق|صدقتني حين كذبني الناس|ونصرتني حين خذلني الناس|وآمنت بي حين كفر بي الناس، وآنستني في وحشتي، فأي منة لأحد علي كمنتك}**. أما ما روى عن عبدالله بن عباس: ذُكِر أبو بكرٍ الصِّدِّيقُ عند رسولِ اللهِ ﷺ فقال رسولُ اللهِ ﷺ: **{ومن مثلُ أبي بكرٍ؟ كذَّبني النّاسُ، وصدَّقني، وآمن بي، وزوَّجني ابنتَه، وأنفق مالَه، وجاهد معي في جيشِ العُسرةِ، إلا أنه يأتي يومَ القيامةِ على ناقةٍ من نوقِ الجنَّةِ، قوائمُها من المسكِ والعنبرِ، ورِجلُها من الزُّمرُّدِ الأخضرِ، وزِمامُها من اللؤلؤِ الرَّطْبِ، عليه حُلَّتانِ خضراوان من سندسٍ وإستبرقٍ يُحاكيني في القيامةِ وأُحاكيه، فيُقالُ: هذا محمَّدٌ رسولُ اللهِ ﷺ وهذا أبو بكرٍ الصِّدِّيقُ}**. الموضوعات لابن الجوزي (٢/ ٥٩) لا يصح، والمتهم به إسحاق أخرجه الكامل في =

وثالثها: قوله: **{لو كنت متخذًا خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا}**[١].

ورابعها: قوله: **{أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة}**[٢].

وخامسها: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أمر عند إقبال أبي بكر أن يُبشّر بالجنة، وأمر أيضًا أن يُبشّر عمر بالجنة[٣].

فهذه الأخبار كلها دالة على سلامة حالهما وبشارتهما بالجنة، وغير هذا من الأخبار التي يكثر عدّها في تزكية أحوالهم وصحة أديانهم.

المرتبة الثانية: ماكان من جهة أمير المؤمنين كرم الله وجهه -في الجنة-[٤]:

وذلك على وجهين: إجمال وتفصيل:

أما الإجمال[٥]: فما كان من أمير المؤمنين من المناصرة والمعاضدة والمعاونة

= ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، (١/ ٣٤٢) مختصراً، وابن بطة في الإبانة الكبرى (٢٣٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٠/ ١٥٥) باختلاف.

(١) أخرجه مطولًا البخاري (٣٦٥٦) باختلاف يسير، وأخرجه مسلم (٢٣٨٣) مطولًا والنسائي في السنن الكبرى (٨١٠٢) واللفظ له أبو نعيم في حلية الأولياء (٣/ ٣٩٢)، والطبراني في المعجم الأوسط (٦/ ٢٣٠).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١٠٠)، الوادعي في الرسالة الوازعة للمعتدين ١٠٩، تخريج شرح السُّنّة ٣٨٩٧، وأخرجه في صحيحه صحيح ابن حبان (٦٩٠٤)، أخرجه الترمذي (٣٦٦٦)، وابن ماجه (٩٥)، وأحمد في المسند (٦٠٢).

(٣) عن أبي موسى: **{أن النبي ﷺ دخل حائطًا وأمرني بحفظ الباب، فجاء رجل يستأذن، فقال: «ائذن له، وبشره بالجنة»، فإذا أبو بكر، ثم جاء عمر، فقال: «ائذن له، وبشره بالجنة}** صحيح البخاري(٣٦٧٤) و(٣٦٩٥) و(٧٠٩٧) و(٧٢٦٢) وصحيح مسلم (٢٤٠٣) وأخرجه أحمد (٦٥٤٨) وسنن الترمذي (٣٧١٠) ومسن أبي داود (٢٤٠١)، والطبراني (١٣/ ٦١٥) (١٤٥٣٤)، وعن عبدالرحمن بن عوف: **{عشَرةٌ في الجنَّةِ: أبو بكرٍ في الجنَّةِ وعُمَرُ في الجنَّةِ وعُثمانُ في الجنَّةِ وعليٌّ في الجنَّةِ والزُّبيرُ في الجنَّةِ وطَلحةُ في الجنَّةِ وابنُ عوفٍ في الجنَّةِ وسعدٌ في الجنَّةِ وسعيدُ بنُ زيدٍ في الجنَّةِ وأبو عُبيدةَ بنُ الجرّاحِ في الجنَّةِ}** صحيح ابن حبان (٧٠٠٢)، أخرجه الترمذي (٣٧٤٧)، وأحمد (١/ ١٩٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٥٦).

(٤) -(في الجنة) في النسخة (أ). (٥) +(الاول) في النسخة (ب، ج).

لأبي بكر في أيام قتال أهل الردة وغيرها، ثم ما كان منه عَلَيْهِ السَّلَامُ في أيام عمر من المشورة والإعانة والخروج معهم، وأخذ نصيبه من الفيء، وقد قيل: إن إم محمد بن الحنفية ما كانت إلا سبية من بني حنيفة من أهل الردة، استولدها أمير المؤمنين، فجاءت بمحمد[1]، وما كان من تعظيمهم له، وإكبارهم له، والرجوع إليه في المسائل الدينية والفتاوىٰ الشرعية، وموالاته لهم، وما من[2] أحواله في معاملته لهم، ومعاملته لمعاوية[3]

(١) **محمد بن الحنفية** (٢١ - ٨١هـ = ٦٤٢ - ٧٠٠ م): أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، المعروف بابن الحنفية، أحد الأبطال الأشداء في صدر الإسلام. وأخو الحسن والحسين، غير أن أمهما فاطمة الزهراء، وأمه خولة بنت جعفر بن قيس بن سلمة بن ثعلبة بن يربوع بن ثعلبة ابن الدول بن حنيفة بن لجيم، ويقال بل كانت من سبي اليمامة، وصارت إلىٰ علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يُنسب إليها تمييزاً له عنهما. وكان يقول: الحسن والحسين أفضل مني، وأنا أعلم منهما. كان واسع العلم، ورعًا، أسود اللون. وأخبار قوته وشجاعته كثيرة. وكان المختار الثقفي يدعو الناس إلىٰ إمامته، ويزعم أنه المهدي. وكانت الكيسانية (من فرق الإسلام) تزعم أنه لم يمت وأنه مقيم برضوىٰ. مولده ووفاته في المدينة. وقيل: خرج إلىٰ الطائف هاربا من ابن الزبير، فمات هناك. وفيات الأعيان (٤/ ١٦٩)، الأعلام (٦/ ٢٧٠)، طبقات ابن سعد (٧/ ٧٣) تاريخ البخارىٰ (١/ ١٨٢)، المعرفة والتاريخ (١/ ٥٤٤)، الجرح والتعديل ٢٦، البدء والتاريخ (٥/ ٧٥)، طبقات الشيرازىٰ ٦٢، تاريخ ابن عساكر (١٥/ ٣٦٤)، تاريخ الإسلام (٣/ ٢٩٤)، العبر (١/ ٩٣)، البداية والنهاية (٩/ ٣٨)، نزهة الجليس (٢/ ٢٥٤)، سير أعلام النبلاء (٤/ ١١٠)، قلادة النحر (١/ ٤٦٢).

(٢) (لهم وساس) في النسخة (ب، ج).

(٣) **معاوية بن أبي سُفْيَان** (٢٠ ق هـ - ٦٠هـ = ٦٠٣ - ٦٨٠ م) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشي الأموي: مؤسس الدولة الأموية في الشام، وأحد دهاة العرب المتميزين الكبار. كان فصيحًا حليمًا وقورًا. أسلم هو وأخوه يزيد وأبوهما يوم الفتح، ويقال: إن معاوية أسلم يوم الحديبية وكتم إسلامه من أبويه. وشهد مع رسول الله ﷺ حنينًا، وأعطاه من غنائم هوازن مائة بعير وأربعين أوقية، وكان هو وأبوه من المؤلفة قلوبهم، ثم حسن إسلامهما. وكان معاوية أحد كُتَّاب الوحي لرسول الله ﷺ. ولد بمكة، ولما ولي (أبو بكر) ولّاه قيادة جيش تحت إمرة أخيه يزيد بن أبي سفيان، فكان علىٰ مقدمته في فتح مدينة صيداء وعرقة وجبيل وبيروت. ولما ولي عمر جعله واليًا علىٰ الأردن، ورأىٰ فيه حزمًا وعلمًا فولاه دمشق بعد موت أميرها يزيد (أخيه) وجاء (عثمان) فجمع له الديار الشامية كلها وجعل ولاة أمصارها تابعين له. وقتل عثمان، فولي عليّ بن أبي طالب فوجه لفوره بعزل معاوية. وعلم معاوية بالأمر قبل وصول البريد، فنادىٰ بثأر عثمان واتهم عليًا بدمه. ونشبت الحروب الطاحنة بينه وبين علي. وانتهىٰ الأمر بإمامة معاوية في الشام وإمامة عليّ في العراق. ثم قتل عليّ وبويع بعد ابنه الحسن، فسلم الخلافة إلىٰ معاوية سنة ٤١ هـ ودامت لمعاوية الخلافة إلىٰ أن بلغ سن الشيخوخة، فعهد بها إلىٰ ابنه يزيد ومات في دمشق. له ١٣٠ حديثًا، اتفق البخاري =

وعمرو بن العاص[1] وأبي الأعور السلمي[2]، وأبي موسىٰ[3]، فكان يعامل هؤلاء

= ومسلم علىٰ أربعة منها وانفرد البخاري بأربعة ومسلم بخمسة. وهو أحد عظماء الفاتحين في الإسلام، بلغت فتوحاته المحيط الأطلنطي، وافتتح عامله بمصر بلاد السودان (سنة ٤٣) . وهو أول مسلم ركب بحر الروم للغزو. وفي أيامه فتح كثير من جزائر يونان والدردنيل. وحاصر القسطنطينية برًا وبحرًا سنة ٤٨ وهو أول من جعل دمشق مقر خلافة. وأوصىٰ أن يكفن في قميص كان رسول الله ﷺ أعطاه إياه، وأن يجعل مما يلي جسده، وكان عنده قلامة أظفار رسول الله ﷺ، وأوصىٰ أن تسحق وتجعل في عينيه وفيه، وقال: افعلوا بي ذلك وخلوا بيني وبين أرحم الراحمين. ولما نزل به الموت .. قال: يا ليتني كنت رجلاً من قريش بذي طوىٰ، ولم أل من هذا الأمر شيئًا. الأعلام (٧/ ٢٦١)، قلادة النحر (١/ ٣٧٩) طبقات ابن سعد (٦/ ١٥)، ومعرفة الصحابة (٥/ ٢٤٩٦)، والاستيعاب (ص ٦٦٨)، والكامل في التاريخ (٣/ ١١٩)، وأسد الغابة (٥/ ٢٠٩)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٠٢)، و سير أعلام النبلاء (٣/ ٤١٢)، وتاريخ الإسلام (٤/ ٣٠٦)، و البداية والنهاية (٨/ ٥١٢)، والإصابة (٣/ ٤١٢)، وشذرات الذهب (١/ ٢٧٠) نسب قريش: ١٢٤ وما بعدها.

(١) **عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي** (٥٠ ق هـ - ٤٣هـ = ٥٧٤ - ٦٦٤م): الإمام، أبو عبد الله - ويقال: أبو محمد - السهمي. فاتح مصر، وأحد عظماء العرب ودهاتهم وأولي الرأي والحزم والمكيدة فيهم. كان في الجاهلية من الأشداء علىٰ الإسلام، وأسلم في هدنة الحديبيّة، هاجر إلىٰ رسول الله ﷺ مسلمًا في أوائل سنة ثمان، مرافقا لخالد بن الوليد، وحاجب الكعبة عثمان بن طلحة، ففرح النبي ﷺ بقدومهم وإسلامهم، وأمر عمرًا علىٰ بعض الجيش، وجهزه للغزو. وهو الّذي افتتح قنسرين، وصالح أهل حلب ومنبج وأنطاكية. وولاه عمر فلسطين، ثم مصر فافتتحها. وعزله عثمان. ولما كانت الفتنة بين علي ومعاوية كان عمرو مع معاوية، فولاه معاوية علىٰ مصر سنة ٣٨هـ وأطلق له خراجها ست سنين فجمع أموالا طائلة. وتوفي بالقاهرة. له أحاديث ليست كثيرة؛ تبلغ بالمكرر نحو الأربعين. اتفق البخاري ومسلم علىٰ ثلاثة أحاديث منها. وانفرد البخاري بحديث، ومسلم بحديثين وروىٰ أيضًا عن: عائشة. سير أعلام النبلاء (٣/ ٥٤) الأعلام (٥/ ٧٩) طبقات ابن سعد (٤/ ٢٥٤) و(٧/ ٤٩٣)، تاريخ البخاري (٦/ ٣٠٣)، المعارف: ٢٨٥، المعرفة والتاريخ (١/ ٣٢٣)، تاريخ الطبري (٤/ ٥٥٨)، مروج الذهب (٣/ ٢١٢)، الجمع بين رجال الصحيحين (١/ ٣٦٢)، أسد الغابة (٤/ ١١٥)، الكامل (٣/ ٢٧٤)، تاريخ الإسلام (٢/ ٢٣٥)، الإصابة: ت (٥٨٨٤).

(٢) **عمرو بن سفيان بن عبد شمس** بن سعد بن قائف بن الأوقص بن مرة بن هلال بن فالج بن ذكوان بن ثعلبة بن بهثة بن سليم أبو الأعور السلمي وأمه قريبة بنت قيس بن عبد شمس، من بني عمرو بن هصيص، وهو مشهور بكنيته. كان من أعيان أصحاب معاوية، وعليه كان مدار الحرب بصفين. وكان يوم اليرموك أميرًا علىٰ كردوس، وكان أمير الميسرة يوم صفين مع معاوية، قال مسلم بن الحجاج: أبو الأعور السلمي، اسمه: عمرو بن سفيان، له صحبة. وقال ابن أبي حاتم: لا صحبة له. أسد الغابة (٤/ ٢٢٠)، الاستيعاب (٣/ ١١٧٨)، مختصر تاريخ دمشق، (١٩/ ٢١٨)، تاريخ الإسلام (٢/ ٤٤٦)، الاصابة (٤/ ٥٢٩).

(٣) **أَبُو مُوسىٰ الأَشْعَري** (٢١ق هـ - ٤٤هـ = ٦٠٢ - ٦٦٥م): عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار ابن حرب، =

باللعن والتبري والبعد عنهم، ويعامل هؤلاء بالمودة[١] والمناصرة والموالاة، ولم يعاملهم معاملة أهل الردة ولا معاملة الفساق أصلًا. وهذا أمر ظاهر لا يخفىٰ علىٰ مسلم، فهذا[٢] علىٰ وجه الجملة.

وأما التفصيل: فمن وجوه ستة:

أولها: ما رواه سويد بن[٣] غفلة[٤] أنه قال: مررت بقوم ينتقصون أبا بكر وعمر،

= أبو موسىٰ، من بني الأشعر، من قحطان: صحابي، من الشجعان الولاة الفاتحين، وأحد الحكمين اللذين رضي بهما علي ومعاوية بعد حرب صفين. ولد في زبيد باليمن وقدم مكة عند ظهور الإسلام، فأسلم، وهاجر إلىٰ إلىٰ أرض الحبشة. ثم استعمله رسول الله ﷺ علىٰ زبيد وعدن. وولاه عمر بن الخطاب البصرة سنة ١٧ هـ فافتتح أصبهان والأهواز. ولما ولي عثمان أقره عليها. ثم عزله، فانتقل إلىٰ الكوفة، فطلب أهلها من عثمان توليته عليهم، فولاه، فأقام بها إلىٰ أن قُتل عثمان، فأقره عليّ. ثم كانت وقعة الجمل وأرسل عليّ يدعو أهل الكوفة لينصروه، فأمرهم أبو موسىٰ بالقعود في الفتنة، فعزله عليّ، فأقام إلىٰ أن كان التحكيم وخدعه عمرو بن العاص، فارتد أبو موسىٰ إلىٰ الكوفة، فتوفي فيها. وكان أحسن الصحابة صوتًا في التلاوة. له ٣٥٥ حديثًا. الأعلام (٤/ ١١٤)، طبقات ابن سعد (٤/ ٧٩)، وغاية النهاية (١/ ٤٤٢)، وصفة الصفوة (١/ ٢٢٥)، وحيلة الأولياء (١/ ٢٥٦)، قلادة النحر (١/ ٣٤٩)، تهذيب الكمال (١٥/ ٤٤٦)، و سير أعلام النبلاء (٢/ ٣٨٠)، وتاريخ الإسلام (٤/ ١٣٩)، ومرآة الجنان (١/ ١٢٠)، والإصابة (٢/ ٣٥١)، وشذرات الذهب (١/ ٢٣٥).

(١) (بالمواده) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (وهذا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (سويدر) في النسخة (ب، ج).

(٤) **سويد بن غفلة** بن عوسجة بن عامر الجعفي الكوفي أبو أمية التابعي المخضرم. يقال: إنه ولد عام الفيل، وأسلم في حياة رسول الله ﷺ ولم يره، وأدىٰ صدقته إلىٰ مصدّق رسول الله ﷺ، وقدم المدينة يوم دفن ﷺ. وروىٰ عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة، وروىٰ عنه جماعة من كبار التابعين. وحضر القادسية واليرموك وخطبة عمر بالجابية، وتوفي سنة إحدىٰ وثمانين بالكوفة عن مائة وثمانية وعشرين سنة، وقيل: عن مائة وعشرين. واتفقوا علىٰ توثيقه، وكان فقيهًا عالمًا عابدًا كبير القدر رَحِمَهُ اللَّهُ تعالىٰ. قلت: قال شيخ الإسلام ابن حجر في «التقريب»: (وهو من كبار التابعين)، وله مائة وثلاثون سنة. قلادة النحر (١/ ٤٦٤)، طبقات ابن سعد (٨/ ١٩٠)، والاستيعاب (ص ٣١٨)، والمنتظم (٤/ ٣٦٨)، و«تهذيب الأسماء واللغات» (١/ ٢٤٠)، و تهذيب الكمال (١٢/ ٢٦٥)، و سير أعلام النبلاء (٤/ ٦٩)، وتاريخ الإسلام (٦/ ٧٥)، ومرآة الجنان (١/ ١٦٥)، و البداية والنهاية (٩/ ٤٧)، وشذرات الذهب (١/ ٣٣٢)، التاريخ الكبير (٤/ ١٤٢) معجم الصحابة (١/ ٢٩٤)، الطبقات الكبرىٰ (٦/ ١٣٢) وتاريخ ابن خياط (٢٨٨).

فدخلت علىٰ أمير المؤمنين فحكيت له ذلك، وقلت له: لو لا أنهم يرون أنك تضمر لهم مثل الذي أعلنوا ما اجترأوا[١] علىٰ ذلك.

فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: أعوذ بالله أعوذ بالله أن اضمر لهما شيئًا إلا الحَسن الجميل، أخوا رسول الله وصاحباه ووزيراه[٢]، ثم نهض باكيًا فاتكأ علىٰ يدي وخرج وصعد المنبر وجلس ثم خطب وقال: «ما بال أقوام يذكرون[٣] سيدا[٤] قريش بما أنا عنه منزه، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لا يحبهما إلا مؤمن ولا يبغضهما إلا فاجر، صحبا رسول الله علىٰ الوفاء والصدق، ثم أطال» في مدحهما، وتهديد من يعود إلىٰ الوقيعة فيهما[٥]، ثم قال في أخر الخطبة: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، ثم الله أعلم بالخيّر أين[٦] هو؟»[٧].

وثانيها: ما رواه الحسن عن عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «لقد أمر رسول الله أبا بكر أن يُصلي بالناس وأبي لشاهد، فرضينا لدنيانا من رضيه رسول الله لديننا»[٨].

وثالثها: ما رواه جعفر الصادق عن أبيه عن جده: «أن رجلاً من قريش جاء إلىٰ أمير المؤمنين فقال له: سمعتك تقول: اللهم أصلحنا بما أصلحت به الخلفاء

(١) (اجتروا) في النسخة (أ، ج)، (احرو) في النسخة (ب).
(٢) (ووزراه) في النسخة (ب). (٣) (يدلرون) في النسخة (أ).
(٤) (سيدئ) في النسخة (أ، ب، ج). (٥) (منهما) في النسخة (ب، ج).
(٦) (يالحيراين) في النسخة (ب، ج).
(٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي رقم (٢٠٠٤) (٦/ ٤٦).
(٨) الحديث عن عائشة أم المؤمنين: أن رسول الله ﷺ قال في مرضه: {مروا أبا بكر يصلي بالناس» **قالت عائشة: قلت: إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء، فمر عمر فليصل، فقال: «مروا أبا بكر فليصل للناس قالت عائشة لحفصة: قولي له: إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء، فمر عمر فليصل للناس، ففعلت حفصة، فقال رسول الله ﷺ: «مه إنكن لأنتن صواحب يوسف، مروا أبا بكر، فليصل للناس}** أخرجه من طرق البخاري (٦٦٤) و(٦٧٨) و(٦٧٩) و(٦٨٢) و(٧١٢) و(٧١٦) و(٣٣٨٥) و(٧٣٠٣) و(٣٣٨٤)، ومسلم (٤١٨)،والترمذي (٣٦٧٢)، والنسائي في «السنن الكبرىٰ» (٩٢٧٣)، وابن ماجه (١٢٣٢) باختلاف يسير، وأحمد (٢٦٣٢٣).

الراشدين، مَن هم[١]؟ قال: حبيباي أبو بكر وعمر، إماما الهدىٰ، وشيخا الإسلام، ورجلا قريش، والمقتدىٰ بهما بعد رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٢]، من اقتدىٰ بهما عُصِم ومن اهتدىٰ بهما فقد هُدِيَ إلىٰ صراط مستقيم»[٣].

ورابعها: أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ سُئل عن عمر فقال: «رجل ناصح الله فنصحه، وسُئل عن أبي بكر فقال: كان أواهًا منيبًا»[٤].

وخامسها: ما رواه جعفر بن محمد عن آبائه: أنه لما قُتل عمر وكفن وحنط دخل أمير المؤمنين فقال: «ما علىٰ وجه الأرض أحد أحب أن ألقىٰ الله بصحيفته من هذا المسجىٰ[٥] بينكم، وكان قد سُجي بثوب»[٦].

وسادسها: قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «خير الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، ولو شئت لسميت الثالث»[٧].

---

(١) (منهم) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) -(صلىٰ الله عليه وآله وسلم) في النسخة (أ، ب).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي رقم (٢٥٠١)، تاريخ الخلفاء، السيوطي، (ص١٣٨)، الطيوريات، انتخاب: صدر الدين أبو طاهر السِّلَفي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سِلَفَه الأصبهاني، من أصول: أبو الحسين المبارك بن عبد الجبار الصيرفي الطيوري، دراسة وتحقيق: دسمان يحيىٰ معالي، عباس صخر الحسن، الناشر: مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، (٤/ ١٣٨٥)، وكنز العمال، رقم (٣٦١٠٧).

(٤) الطبقات الكبرىٰ برقم (٣٣٦٦) (٣/ ١٧١)، وعلل الدار قطني(٤/ ٩٧).

(٥) (المسمىٰ) في النسخة (أ، ب).

(٦) الحاكم في المستدرك علىٰ الصحيحين (٤٥٧٩)، أخرجه من طرق عبدالله بن أحمد في «زوائد المسند» (٨٦٦) واللفظ له، وابن سعد في «الطبقات الكبرىٰ» (٤١٩٠)، وابن أبي شيبة (٣٢٦٨١)، وفي صحيح البخاري برقم (٣٤٨٢) عن ابن أبي مليكة أنه سمع ابن عباس يقول: وضع عمر علىٰ سريره فتكنفه الناس يدعون ويصلون قبل أن يرفع وأنا فيهم فلم يرعني إلا رجل آخذ منكبي فإذا علي بن أبي طالب فترحم علىٰ عمر وقال ما خلفت أحدًا أحب إلي أن ألقىٰ الله بمثل عمله منك وأيم الله إن كنت لأظن أن يجعلك الله مع صاحبيك وحسبت إني كنت كثيرًا أسمع النبي ﷺ يقول: {**ذهبت أنا وأبو بكر وعمر ودخلت أنا وأبو بكر وعمر وخرجت أنا وأبو بكر وعمر**}، وصحيح مسلم ٢٣٨٩، صحيح ابن ماجه ٩٨.

(٧) أخرجه أحمد (٨٨٠) (٩٢٦) (٩٣٢) واللفظ له، وأبو يعلىٰ (٥٤٠)، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٣٤١٧)، وعن محمد بن الحنفية قال: (قلت لأبىٰ: أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، =

وسابعها: أنه لما حضرته الوفاة قالوا له: «ألا توصي يا أمير المؤمنين؟ فقال: ما أوصىٰ رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[1] فأوصي، ولكن إن أراد الله بالناس خيرًا فسيجمعهم علىٰ خيّرهم كما جمعهم علىٰ خيّرهم بعد نبيهم أبو بكر»[2].

فهذه الوجوه كلها وغيرها؛ كلها دالة علىٰ تحسين الظن من جهته بهم.

نعم، أما ما كان في صدره من الوحشة والازورار من أجل استبدادهم بأمر كان هو أولىٰ به وأحق لقربه من رسول الله واختصاصه بما لم يختص به أحد من الخليقة، فهذا أمر لا يُنكر ولا يمكن دفعه، لكنه لم يمنعه ذلك عن الموالاة، والذكر الجميل، وحسن السيرة معهم، وجميل الأحدوثة في حقهم للروايات التي ذكرناها عنهم.

المرتبة الثالثة: هو ما كان[3] من جهة أولاده عَلَيْهِ السَّلَامُ **[من][4] الثناء الجميل والذكر الحسن:**

ونحن ننقل الروايات التي نقلها العلماء عنهم علىٰ الصحة، وجملتها تسع:

الأولىٰ: حال الحسن والحسين عَلَيْهِمَا السَّلَامُ والمنقول من حالهما أنه كحال أمير المؤمنين في الموالاة، وإظهار القول الجميل من جهتهما. ولم يروِ أحد من أهل النقل عنهما طعن ولا لعن ولا فسقًا ولا كفرًا ولا شينًا[5]، بل السيرة الحسنة.

= قلت: ثم من؟ قال: عمر، وخشيت أن يقول عثمان! قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين). أخرجه البخاري في صحيحه (٣٦٧١).

(١) -(صلىٰ الله عليه وآله وسلم) في النسخة (أ، ب).

(٢) مجمع الزوائد (٩/ ٥٠)، البيهقي، دلائل النبوة (٧/ ٢٢٣)، ابن كثير (ت ٧٧٤)، البداية والنهاية (٥/ ٢٢٠)، الحاكم في المستدرك علىٰ الصحيحين (٤٥٢٣)، مسند البزار (٥٦٥)، والسنة لابن أبي عاصم (١٢٢١)، وفي شعب الإيمان، للبيهقي: (وفي هذا دلالة علىٰ عدم النص من النبي ﷺ علىٰ الإمام بعده مع عدم ظهوره وانتشاره، ولو كان موجودا لانتشر وظهر كالقبلة، وإهداء الصلاة، وغيرهما مما تعم به البلوي ويجب علىٰ الأعيان، وحين لم يكن نص استدلوا بأمر النبي ﷺ أبا بكر بالصلاة بالمسلمين في مرضه علىٰ إمامته، مع ما عرفوا من آلته وكفايته واستجماعه شرائط الإمامة) (٩/ ٤٦٣).

(٣) +(منه) في النسخة (ج). (٤) -(من) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (سيا) في النسخة (ب، ج).

ولقد روي «أن عمر لما وضع الديوان وفرض لكل من الصحابة من المهاجرين والأنصار نصيبًا في بيت المال وفرض للحسن والحسين ألوفًا[١] من بيت المال، ثم فرض لعبد الله بن عمر[٢] أقل من نصيبهما، فأتىٰ إلىٰ أبيه، فقال: لم فرضت نصيبي دون حقهما؟ فقال له عمر: ائتني بأبٍ مثل أبيهما، وجد مثل جدهما، وأم مثل أمهما، وبعم[٣] مثل عمهما، فسكت عبد الله وانصرف»[٤]. فدل ما ذكره علىٰ تعظيم كل واحد منهم لصاحبه واعترافه بحقه.

---

(١) (الدفا) في النسخة (ب، ج).

(٢) **عَبْد الله بن عُمَر** (١٠ ق هـ - ٧٣هـ = ٦١٣ - ٦٩٢ م): عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن: الصحابي ابن الصحابي، شقيق حفصة أم المؤمنين، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية. كان جريئًا جهيراً. أسلم مع أبيه قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه، واستصغر يوم أحد فلم يشهدها، وأول مشاهده الخندق. وشهد فتح مكة. ومولده ووفاته فيها. أفتىٰ الناس في الإسلام ستين سنة. ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة فأبىٰ. وغزا إفريقية مرتين: الأولىٰ مع ابن أبي سَرْح، والثانية مع معاوية بن حديج سنة ٣٤هـ وكف بصره في آخر حياته. وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة. له في كتب الحديث ٢٦٣٠ حديثًا. وفي الإصابة: قال أبو سلمة بن عبد الرحمن: مات ابن عمر، وهو مثل عمر في الفضل، وكان عمر في زمان له فيه نظراء، وعاش ابن عمر في زمان ليس له فيه نظير. الأعلام (٤/ ١٠٨). قلادة النحر (١/ ٤٢٤)، طبقات ابن سعد (٤/ ١٣٣)، ومعرفة الصحابة (٣/ ١٧٠٧)، والاستيعاب (ص ٤١٩)، وأسد الغابة (٣/ ٣٤٠)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٧٨)، و سير أعلام النبلاء (٣/ ٢٠٣)، وتاريخ الإسلام (٥/ ٤٥٣)، ومرآة الجنان (١/ ١٥٤)، و البداية والنهاية (٩/ ٧)، وشذرات الذهب (١/ ٣١٠).

(٣) (ولعم) في النسخة (ب).

(٤) عن أنس بن مالك وسعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب كتب المهاجرين علىٰ خمسة آلاف، والأنصار علىٰ أربعة آلاف، ومن لم يشهد بدرًا من أبناء المهاجرين علىٰ أربعة آلاف، فكان منهم ... عبد الله بن عمر... وأدخل عمر في أهل بدر أربعة من غيرهم: الحسن، والحسين، وأبا ذر، وسلمان. مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وأقواله علىٰ أبواب العلم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، المحقق: عبد المعطي قلعجي، دار النشر: دار الوفاء - المنصورة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، (٢/ ٣١٢)، وفي هذا الخبر أن الفاروق عمر أدخل الحسن والحسين في عطاء أهل بدر وهذا لمكانتهما عند رسول الله ﷺ وفضلهما علىٰ غيرهما ولم يدخل ابنه في هذا العطاء.

الرواية الثانية: حال[١] عليّ بن الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والمعلوم من حاله الذكر الحسن في حقهما والمحبة والموالاة. وقد روىٰ عن زيد بن عليّ أنه قال: كذب من ادّعىٰ أن أبي كان تبرأ من الشيخين. **ثم قال للراوي الذي روىٰ عن أبيه**: يا راوي، إن أبي كان يحميني عن كل شر وآفة حتىٰ عن اللقمة الحارة، أفترىٰ[٢] أن دينك وإسلامك لا يتم إلا بالتبريء عنهما؛ وأهملني من غير تعريف ذلك إياي، لا تكذب علىٰ أبي[٣].

الرواية الثالثة: حال زيد بن علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والمعلوم من حاله عليه السلام أنه كان شديد المحبة لهما والموالاة، وأنه كان ينهىٰ عن سبهما ويعاقب عليه.

وروي أنه لما بايعه أهل الكوفة ثم دعاهم إلىٰ نصرته قالوا له: إنا لا نبايعك ولا ننصرك حتىٰ تتبرأ من الصحابة، فقال: كيف أتبرأ منهما وهما صهرا جدي ووزيراه[٤]. يعني صهراه: لأن عائشة وحفصة[٥] كانتا تحت رسول الله وزوجتيه.

---

(١) (ﷺ) في النسخة (ج). (٢) (افترا) في النسخة (ب، ج).

(٣) لم أقف علىٰ هذه الرواية ولكن ورد في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢٤٦٠): المجالسة وجواهر العلم، أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: جمعية التربية الإسلامية (البحرين - أم الحصم)، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ، (١/ ٤٤٩) (قيل لعلي بن الحسين: كيف كانت منزلة أبي بكر وعمر من رسول الله ﷺ؟ قال: كمنزلتهما اليوم وهما ضجيعاه) وهذا يدل علىٰ ثنائه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ علىٰ الشيخين رضىٰ الله عنهما واعترافه بفضلهما ومنزلتهما الرفيعة.

(٤) راجع ترجمة الإمام زيد بن علي وموقفه ضد أهل الكوفه في رفضه مسايرتهم في التبرؤ من الشيخين أبي بكر وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا مع علمه أنه في رفضه للتبرؤ منهما والترضي عليهما عدم مبايعتهم له. سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٨٩)، وتاريخ الإسلام (٨/ ١٠٥) والفرق بين الفرق: ٣٠ - ٣٧، طبقات ابن سعد (٥/ ٣٢٥)، مقاتل الطالبيين ١٢٧، تاريخ الكوفة ٣٢٧، الأعلام (٣/ ٥٩).

(٥) **حفصة أم المؤمنين** (١٨ ق هـ - ٤٥هـ = ٦٠٤ - ٦٦٥م): حفصة بنت عمر بن الخطاب: صحابية جليلة صالحة، من أزواج النبي ﷺ، وشقيقة عبد الله بن عمر، ولدت بمكة قال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: ولدت حفصة وقريش تبني البيت قبل مبعث النبي ﷺ بخمس سنين، وتزوجها خنيس بن حذافة السهمي، فكانت عنده إلىٰ أن ظهر الإسلام، فأسلما. وهاجرت معه إلىٰ المدينة فمات عنها، فخطبها رسول الله ﷺ من أبيها، فزوّجه إياها، في شعبان سنة ثلاث من الهجرة وطلقها ﷺ، ثم راجعها حيث قال له جبريل: إنها صوامة =

ويعنـي بالوزيرين: لأن رسـول الله قال: همـا وزيراي - فلما أنكر التـبرؤ[١] منهما رفضوه، فمن أجل ذلك سُمّوا روافض.

وروي عـن زيـد بن عليّ أنـه كان يترحم عليهما. وروي عنـه أيضًا أنه قال: كان أبـي علـيّ بن أبي طالـب منزلته من رسـول الله منزلة هارون من موسـىٰ إذ قال له: ﴿وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾، فألزق[٢] كلكلـه[٣] بالأرض ما رأىٰ صلاحًا، فلما رأىٰ الفساد بسط يده، وشهر سيفه، ودعا إلىٰ ربه، وبيّن أنه كان خليفة محمد بن عبد الله كما أن هارون خليفة موسىٰ.

وإنما توقف لأن ما كان من القوم كان شـرعًا وصلاحًا، وأنه لما رأىٰ الفسـاد لم يتوقف، بل أنكر وشهر السيف كما فعل في أهل الجمل والنهروان وصفين.

هذا كله كلام زيد بن عليّ حكيناه كما حكاه الشيخ العالم أحمد بن الحسن الكني.

الرواية الرابعة: عن عبد الله بن الحسـن بن الحسن[٤] وأولاده محمد بن عبد الله

= قوامة، وإنها زوجتك في الجنة، واستمرت في المدينة بعد وفاة النبي ﷺ إلىٰ أن توفيت بها أول ما بويع معاوية في سنة إحدىٰ وأربعين، وهي بنت ستين سنة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. روىٰ لها البخاري ومسلم في الصحيحين ٦٠ حديثًا. الأعلام (٢/ ٢٦٤)، قلادة النحر (١/ ٣٤٥) طبقات ابن سعد (١٠/ ٨٠)، ومعرفة الصحابة (٦/ ٣٢١٣)، والاستيعاب (ص٨٨٢)، والمنتظم (٤/ ٣٦)، وأسـد الغابة (٧/ ٦٥)، و سـير أعلام النبلاء (٢/ ٢٢٧)، والعبر (١/ ٥٠)، ومرآة الجنان (١/ ١١٩)، والإصابة (٤/ ٢٦٤)، وشذرات الذهب (١/ ٢٢٩).

(١) (الشى) في النسخة (ب)، (التبرىٰ) في (أ، ج). (٢) (فالرو) في النسخة (ب).

(٣) الكلكل والكلكال: الصدر. الصحاح في اللغة، الجوهري، (٢/ ١٢١). المُنَجَّد في اللغة، علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، أبو الحسـن الملقب، تحقيق: دكتـور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٩٨٨ م، (٣١٩).

(٤) **عَبْد الله بن الحَسَن** (٧٠ - ١٤٥هـ= ٦٩٠ - ٧٦٢م): عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ابن أبي طالب الهاشمي القرشي، أبو محمد: تابعي. من أهل المدينة، قال الطبري: كان ذا عارضة وهيبة ولسان وشرف. وكانت له منزلة عند عمر بن عبد العزيز. ولما ظهر العباسيون قدم مع جماعة من الطالبيين، علىٰ السفاح، وهو بالأنبار، فأعطاه ألف ألف درهم. وعاد إلىٰ المدينة. ثم حبسـه المنصور، عدة سـنوات، من أجل ابنيه محمد وإبراهيم. ونقله إلىٰ الكوفة، فمات سجينا فيها. الأعلام (٤/ ٧٨)، الإصابة، (ت ٦٥٨٧)، ومقاتل الطالبيين ١٢٨، وذيل المذيل ١٠١، وتهذيب ابن عساكر (٧/ ٣٥٤)، وتاريخ بغداد (٩/ ٤٣١).

النفس الزكية[1] وأخيه إبراهيم[2] ويحيىٰ ابني عبد الله[3] أنهم كانوا لا يتبرؤون من الشيخين، بل يسيرون فيهما سيرة آبائهم، ولم يظهر منهم تفسيق ولا تكفير ولا لعن. ولهذا فإن هؤلاء الأئمة قال بإمامتهم أكابر المعتزلة ورؤسائهم[4] كعمرو بن عبيد وبشير الرحال[5]، والجاحظ وغيرهم ممن كان في وقتهم. ولو ظهر من هؤلاء إكفار أو تفسيق للصحابة لم يقل هؤلاء بإمامتهم لاعتقادهم لإمامة الصحابة وإعظامهم أمرهم. وهكذا القول في معتزلة بغداد، فإنهم يفتخرون بأئمة الزيدية، فلو كان هؤلاء الأئمة يعتقدون فسق الصحابة لم يتابعوهم ولا قالوا بإمامتهم.

الرواية الخامسة: عن جعفر بن محمد الصادق فإنه كان شديد المحبة لهما. وقد روي عنه الخلق العظيم أنه كان يترحم عليهما، هكذا ذكره الشيخ أبو القاسم البستي.

---

(١) تقدمت ترجمته، ص ٦٠٠ من هذا السفر.

(٢) **الطَّالبي** (٩٧ - ١٤٥هـ = ٧١٦ - ٧٦٣م) إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن أبي طالب: أحد الأمراء الأشراف الشجعان. خرج بالبصرة علىٰ المنصور العباسي، فبايعه أربعة آلاف مقاتل، وخافه المنصور فتحول إلىٰ الكوفة. وكثرت شيعة إبراهيم فاستولىٰ علىٰ البصرة وسير الجموع إلىٰ الأهواز وفارس وواسط وهاجم الكوفة فكانت بينه وبين جيوش المنصور وقائع هائلة، إلىٰ أن قتله حميد بن قحطبة. قال أبو العباس الحسني: (حزّ رأسه وأرسل إلىٰ أبي الدوانيق، ودفن بدنه الزكيّ بباخمرىٰ) وكان شاعرًا عالمًا بأخبار العرب وأيامهم وأشعارهم. وممن آزره في ثورته الإمام (أبو حنيفة) أرسل إليه أربعة آلاف درهم لم يكن عنده غيرها. الأعلام (١/ ٤٨)، الكامل لابن الأثير (٥/ ٢٠٨)، ومقاتل الطالبيين ٣١٥ طبعة الحلبي. والطبري (٩/ ٢٤٣)، ودول الإسلام للذهبي (١/ ٧٤).

(٣) تقدمت ترجمته، ص ٦٠١ من هذا السفر.

(٤) (وروساهم) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) **بشير الرحال** من هذه الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، وسمّي رحّالًا لأنه كان له في كل سنة رحلة في حجّ أو غزاة وكان ممّن خرج من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وبايعوه وقاتلوا معه وقتل معه، وقيل له: ما يسرع بك إلىٰ الخروج علىٰ المنصور؟ فقال: أرسل إليّ بعد أخذه عبد الله بن الحسن فأتيته فأمرني بدخول بيت فدخلته فاذا بعبد الله بن الحسن مقتول فسقطت مغشيًا عليّ فلما أفقت أعطيت الله عهداً أن لا يختلف عليه سيفان إلا كنت مع الذي عليه منهما. طبقات المعتزلة، ص٤١، سلم الوصول (١/ ٣٧٩).

وروىٰ عنه أنه لما سُئل عنهما قال: ما أقول في رجل أولدني مرتين؟ يعني عَلَيْهِ السَّلَامُ أن أمه أم فروة هي بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر[١]، وأمها أيضًا هي بنت عبد الرحمن بن أبي بكر[٢]. فلهذا قال: أولدني مرتين[٣].

الرواية السادسة: عن القاسم عَلَيْهِ السَّلَامُ[٤] وقد روي عنه أنه لما سئل عنهما قال: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝١٣٤﴾ [البقرة: ١٣٤] وهذا يدل علىٰ ترك الطعن واللعن ووكول[٥] أمرهم إلىٰ الله، وهذه هي السلامة.

وروي عنه أيضًا أنه قال: ننكر أفعالهما ونسخط ولا نقول بقول الرافضة فنفرط، وهذا[٦] تصريح بتحريم الأذية والسب.

وهاتان الروايتان قد رويتا[٧] بحضرة السيد المؤيد بالله، فقال[٨]: وكلاهما دال علىٰ سلامة الأمر من جهته عَلَيْهِ السَّلَامُ في حقهما، ولهذا صرح بأن قول الرافضة هو إفراط وغلوًا، وليس يرتضيه مذهبًا لنفسه، فلو كان صوابًا وحقًا لقال به وذهب إليه.

---

(١) **أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق**: هي صاحبة أبي جعفر محمد الباقر، وأم ولده جعفر الصادق. سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٠٦)، (٦/ ٢٥٥).

(٢) **أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر** أم فاطمة أم فروة أم جعفر الصادق رضىٰ الله عنهم أجمعين، ولهذا قال جعفر الصادق: (أولدني مرتين). سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٥٥).

(٣) مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسىٰ بن أحمد بن حسين الغيتابىٰ الحنفىٰ بدر الدين العينىٰ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م، (١/ ١٥٣)، تهذيب التهذيب (٢/ ١٠٣)، تهذيب الكمال (٥/ ٧٥)، طبقات الحفاظ (٧٩) ت (١٥٤)، تذهيب تهذيب الكمال (٢/ ١٥٠).

(٤) **القاسم بن إبراهيم الرسي** سبقت ترجمته . (٥) (وكون) في النسخة (ب، ج).

(٦) (وهد) في النسخة (ج). (٧) +(في) في النسخة (ب).

(٨) -(فقال) في النسخة (ب، ج).

الرواية السابعة عن الناصر للحق الحسن بن علي[١] روى الصاحب الكافي إسماعيل بن عباد أنه قال: عندي بخط الناصر للحق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الترحم علهيما.

وعن القاضي أبي بكر[٢] من جهة السيد المؤيد بالله -استقضاه على بعض النواحي- أنه قال: سمعت عمي الشيخ حسين الصيرفي[٣][٤] وكان له نيف على

(١) **النّاصِر العَلَوي** (٢٢٥ - ٣٠٤هـ = ٨٤٠ - ٩١٧ م) الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن زين العابدين العلويّ الهاشمي، أبو محمد: ثالث ملوك الدولة العلوية بطبرستان. كان شيخ الطالبيين وعالمهم. مولده بالمدينة اتفق الزيدية والإمامية على نعته بالإمامة، وتجاذباه. ولي الإمامة بعد مقتل سلفه (محمد بن زيد) سنة ٢٨٧هـ وكانت طبرستان قد خرجت من يده، فلم يستطع صاحب الترجمة الإقامة فيها، فخرج إلى بلاد الديلم، فأقام ثلاث عشرة سنة. وكان أهلها مجوسًا، فأسلم منهم عدد وافر. وبنى في بلادهم المساجد، ونشر بينهم المذهب الزيدي. ثم ألف منهم جيشًا وزحف به إلى طبرستان، فاستولى عليها سنة ٣٠١هـ، ولقب بالناصر. وكان يدعى (الأطروش) لصمم أصابه من ضربة سيف في معركة. وكان شاعرًا مفلقًا، علامة إمامًا في الفقه والدين. صفت له الأيام ثلاث سنوات وتوفي في طبرستان. قال الطبري: لم ير الناس مثل عدل الأطروش وحسن سيرته وإقامته الحق. له (تفسير) في مجلدين، احتج فيه بألف بيت من ألف قصيدة، و(البساط - خ) في علم الكلام، وتنسب إليه كتب أخرى. الأعلام (٢/ ٢٠٠) الكامل لابن الأثير (٨/ ٢٦ وما بعدها). والطبري (١١/ ٤٠٨)، وابن خلدون (٤/ ٢٥ و١١٤)، والبعثة المصرية ٢١، والدر الفاخرة بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة، عبد الرحمن ابن زيدان الحسني العلوي، طبع في الرباط ١٣٥٦ / ١٩٣٧، ص٢٤٦ وفيه: (أسلم على يده مئتي ألف، من الديلم والجيل وغيرهما، وقيل: مؤلفاته تزيد على ثلاثمائة كتاب). وإتحاف المسترشدين ٤٤، معجم المؤلفين (٢/ ٢٥٢).

(٢) **القاضي أبي بكر الجعابي** محمد بن عمر الذي توفي ٣٥٥هـ، طبقات أعلام الشيعة نوابغ الرواة في راوية الكتاب، الشيخ آغا بزرك الطهراني، تحقيق: علي تقي فنروي، دار الكتاب العربي، سنة النشر ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، بيروت/ لبنان، ص١٢٠، الكنى والالقاب، القمي، (٢/ ١٦٦)، الفهرست للطوسي، (١/ ٣٠٧).

(٣) (الصومي) في النسخة (ب، ج).

(٤) **الحسين بن محمد بن عليّ الصيرفي**: قال في مطلع البدور: العلامة حسين الصيرفي المدفون في (ليلة كوملة) هكذا. وقيل في هوسم، والأول أصح، وله (حاشية الإبانة) المسماة (التحفة). وفي نوابغ الرواة: الحسن بن محمد بن عليّ الصيرفي روى عن القاضي أبي بكر الجعابي المتوفي سنة ٣٥٥هـ، وهنه أبو الفتح الكرجكي محمد بن عليّ المتوفي سنة ٤٤٩هـ، فيكون من أعيان القرن الرابع والخامس الهجري، وفي (نوابغ الرواة) =

سبعون سنة يقول: سمعت نيفًا وسبعين شخصًا ممن حضر مجلس الناصر للحق قالوا: أملى[1] الإمام الناصر للحق شيئًا عن الشيخين أبي بكر وعمر ثم قال: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فكفّ المستملي أن يكتب قوله: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وكان الإمام ينظر إليه فزجره[2]، وقال له: لم لا تكتب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فإن مثل هذا العلم لا يؤثر إلا عنهما وعن أمثالهما.

وعن الشيخ أحمد بن الحسن الكني[3] أن الموجود في كتاب الإمامة للإمام الناصر للحق في آخر باب من أبوابها قال فيه: ولم أصف ما وصفت من اعتراضهم هذا بما اعترضوا به إرادةً مني لدفع فضل أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عما خصه الله به من الفضل بعد

= أيضًا: الحسين بن بكير الصيرفي البغدادي التمار، له كتاب (عيون مناقب أهل البيت)، وكذلك في (آمل الآمل)، نقلاً عن (معالم العلماء). طبقات أعلام الشيعة، ص١٠٥، أمل الآمل، الحر العاملي، (٢/ ١٦٢).
وذكر **مصطفى البغدادي محقق (أطواق الحمامة)** أن صاحب الترجمة (الحسين الصوفي) وترجم له أنه هو خير بن عبد الله النساج (٢٠٢- ٣٢٢هـ) متصوف معمر من كبار الزهاد واعتمد في ترجمته على الأعلام للزركلي، راجع أطواق الحمامة أطواق الحمامة في حمل الصحابة على السلامة، الإمام يحيى بن حمزة العلوي الزيدي، تحقيق ونشر مصطفى البغدادي ، ص٤٠.
والصحيح ما ذهبنا إليه نحن من أنه (الحسن بن محمد بن عليّ الصيرفي) لما ثبت في تراجم الزيدية من أن الصيرفي روى عن القاضي أبي بكر وكلاهما كانا في زمن الإمام المؤيد بالله.

(١) (املا) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (فربره) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) **أحمد بن أبي الحسين** (... – ٥٦٠هـ): أحمد بن أبي الحسين بن أبي الفتح الكنيّ الزيدي، القاضي أبو العباس، ويقال: أبو الحُسن. قيل عنه: قطب الشريعة، وأستاذ الشريعة، وقال في الطبقات: كان من أساطين الملة، وسلاطين الأدلة، وهو الغاية في حفظ المذهب، حدّث عن أبي الفوارس والبيهقي وعبد المجيد اليد، وعلي بن أموج، وعنه القاضي جعفر بن عبد السلام جميع كتب الزيدية، وروى عنه آخرون، وله مؤلفات في فقه الزيدية وغيرها، توفي رَحِمَهُ اللَّهُ في حدود الستين وخمسمائة. ومن مؤلفاته: كتاب المناظرة بين المشرقي الاثنا عشرية مع المغربي الشيعي والرد عليهما جميعًا -خ-، حكاية عن أمير المؤمنين، كتاب كشف الغلطات (ذكر فيه غلطات شرح أبي مضر شريح بن المؤيد وتحامل عليه وتعقب المترجم العلامة يحيى بن أحمد حنش). أعلام المؤلفين الزيدية، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيدبن علي الثقافية، ط١، ١٩٩٩م، ص٨٧.

عليّ بن[1] أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ، وإني لعارف بحقه وصحبته لرسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[2] وتقدم إسلامه علىٰ من أسلم بعده[3] وإني لمحب له، والحمد لله.

هـذا كله كلامه بألفاظـه. فمن كان هذا كلامه في أيام ولايتـه وولاية بني أعمامه كالحسـن بن زيد[4]، ومحمد بن زيد[5] من غيـر تقية وخوف، كيف يقال إن مذهبه في حقهم التفسيق والإكفار.

الرواية الثامنة عن السـيد المؤيد بالله. قال الشـيخ أبو سعيد[6]: سمعت القاضي يوسـف[7] أيضًا قال: سـمعت المؤيد بالله يقـول في وقت: الحمـد لله، الذي أزداد

---

(١) (ابن) في النسخة (ب). (٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) (قبله) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) **الحَسَن العَلَوي** (٠٠٠ - ٢٧٠هـ = ٠٠٠ - ٨٨٤ م): الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن الإمام علي بن أبي طالب العلوي. جده إسماعيل هو أخو الست نفيسة. مؤسس الدولة العلوية في طبرسـتان. كان يسـكن الريّ فحدثت فتنة بين صاحب خراسـان وأهل طبرسـتان (سنة ٢٥٠هـ فكتـب إليه هؤلاء يبايعونه. فجاءهم وزحف بهم علىٰ آمد (ديار بكر) فاسـتولىٰ عليها وكثر جمعه، فقصد سارية (بقرب جرجان) فملكها بعد قتال عنيف، ووجه جيشـًا إلىٰ الريّ فملكها - وذلك في أيام المستعين العباسـي - ودامت إمرته مدة عشـرين عامـًا، كانت كلها حروبًا ومعارك. أخرج في خلالها من طبرسـتان وعـاد إليهـا. وتوفي بهـا. وكان حازمًـا مهيبًـا، مرهوب الجانب، فاضل السـيرة، حسـن التدبيـر. الأعلام (٢/ ١٩٢)، قـلادة النحر (٢/ ٥٧٣) تاريخ الطـبري (٩/ ٢٧١)، والمنتظم (٧/ ٤٠)، والكامل في التاريخ (٦/ ٢٠١)، وتاريخ الإسلام (١٨/ ٢٩) سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٣٦).

(٥) **محمد بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن**: شقيق صاحب الترجمة السابقة- وتملك بعد أخيه الحسن بن زيد، فطالت أيامه، وظلم وعسـف، إلىٰ أن قتل رَحِمَهُ اللَّهُ قبل التسـعين ومائتين. سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٣٦)، و«الكامل في التاريخ» (٦/ ٢٠١). (٦) لم أقف علىٰ ترجمته.

(٧) **يوسـف الكلاري** (...- ق٤هـ): يوسـف بن الحسـن الكلاري. عالِم، فقيه، مجتهـد، خطيب، وهو أحد أصحاب الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسـين الهاروني المتوفي سـنة ٤١١هـ وخطيبه، تتلمذ عليه وعلىٰ أخيـه الإمام أبي طالـب، وغيرهما، وعنه أخذ عليّ بـن محمد خليل، والمؤيد والد شـريح، وكان فاضلاً وروىٰ شـيئـًا من شـيرة الإمام المؤيد، وروىٰ أنه كان يروي عن أبي العباس الحسني. ومن مؤلفاته: شرح الزيادات. أعلام المؤلفين الزيدية، ص١١٥٧.

كل يـوم لهما حبًـا[١]. وكان في أول عمره وعنفوان شـبابه متوقفًا، ثم ترحم عليهما في آخـر عمره، وكان يجتهد في الدعاء إلىٰ فضلهما ويأمر بذلك ويجتهد في كشـف ذلـك لأصحابنا[٢] من الزيدية ويظهر لهم هذه الحالة، وكان يمنع الناس من القول السؤ فيهما.

وحكـىٰ عنه الكني في جوابه «للهوسـميات»[٣]: أنه ذكـر أن الخلاف في الإمامة وإن كانت قطعية فإنه لا يوجب كفرًا ولا فسـقًا، ولهـذا فإن أمير المؤمنين لم يُكفّر ولـم يُفسّـق من تخلف عـن القول بإمامته والدخول فيها، كسـعد بـن أبي وقاص، ومحمد بن مسـلمة[٤] وعبد الله بن عمر وغيرهـم. ولم يعامل أبا بكر وعمر معاملة معاوية[٥] وأبي موسـىٰ وعمرو بن العاص، وهكذا القول في سـائر أئمة أهل البيت

---

(١) (بهما حيًا) في النسخة (ب، ج). (٢) (لاصحبا) في النسخة (ب)، (لاصحابه) في (ج).

(٣) ذكـر مصطفي البغدادي محقق (أطواق الحمامة) أن (الهوسـميات) نسـبة إلىٰ هوسـم، وهـي بالفتح ثم السـكون والسـين مهملة- من نواحي بلاد الجيل خلف طبرستان والديلم، **لكننا نرىٰ أن الهوسميات** وإن كانت نسـبة إلىٰ بلد، غير أنها هنا في مراد المصنف ليس المراد بها البلدة المسـماة بهذا الاسـم. **إذ نرىٰ أن هناك كتاب يحمل هذا الاسم**، خاصة وأنه تمت الإشارة إلىٰ مثل هذا الكتاب في كتب الزيدية ومنها ما ذكر في البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، أحمد بن قاسـم العنسـي الصنعاني، (٨/ ٣٨): (مسألة: وإذا التبس حال القصاب في الجبر والتشبيه، فالحكم للدار في الهوسميات).

(٤) **محمَّد بن مَسْـلَمَة** (٣٥ ق هـ - ٤٣هـ = ٥٨٩ - ٦٦٣ م): محمد بن مسـلمة بن سـلمة بن خالد الأوسـي الأنصاري الحارثي، أبو عبد الرحمن: صحابي، من الأمراء، من أهل المدينة. من نجباء الصحابة، شـهد بـدرًا وما بعدها إلا غزوة تبوك. واسـتخلفه النبي ﷺ في بعـض غزواته. وولاه عمر علىٰ صدقات جهينة. واعتزل الفتنة في أيام علي فلم يشهد الجمل ولا صفّين. وكان عند عمر مُعداً لكشف أمور الولاة في البلاد. مـات بالمدينة. الأعلام (٧/ ٩٧)، سـير أعـلام النبلاء (٢/ ٣٦٩)، طبقات ابن سـعد (٣/ ٤٤٣، ٤٤٥)، التاريـخ الكبير (١/ ٢٣٩)، الجرح والتعديل (٨/ ٧١)، الاسـتبصار (٢٤٢)، الاسـتيعاب (٣/ ١٣٧٧)، أسـد الغابة (٥/ ١١٢)، تاريخ الإسـلام (٢/ ٢٤٥)، العبر (١/ ٥٢)، مجمع الزوائد (٩/ ٣١٩)، تهذيب التهذيـب (٩/ ٤٥٤)، الإصابـة: (٩/ ١٣١)، خلاصة تذهيب الكمال: ٣٥٩، شـذرات الذهب (١/ ٤٥ و٥٣).

(٥) (معويه) في النسخة (أ، ب، ج).

فإنهم لم يروا الخلاف في إمامته فسقًا ولا كفرًا، وإن كانت عليها أدلة قاطعة.

هذا ملخص ما حكاه عن السيد المؤيد بالله الشيخ الكني في «الهوسميات».

الرواية التاسعة: عن الإمام الموفق بالله أبي عبد الله الحسين بن إسماعيل الجرجاني[١] أنه قال: **فإن قيل**: فما حكم من خالف هذه النصوص الدالة علىٰ إمامة أمير المؤمنين، هل يكفر أو يفسق؟

قيل له: أنه يكون مخطئًا[٢] غير كافر ولا فاسق، ولذلك كان يوليهم أمير المؤمنين الذكر الجميل ويثني عليهم، ولو كانوا فساقًا لما كان ذلك.

فإن قيل: هلا[٣] فسقوا لأنهم مخطئون فما[٤] يتعلق خطأه بالفروج والأموال؟

قيل له: أن من أخطأ بطريق التأويل لم يكن كافرًا ولا فاسقًا.

فهذا محصول كلامه، مؤذن بأنهم ليسوا كفارًا ولا فساقًا لمخالفتهم هذه النصوص ذكره في مسألة أملاها فيما يتعلق بأحكام الشريعة.

---

(١) **هو الإمام الموفق بالله أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل** بن زيد بن الحسن بن جعفر بن الحسن بن محمد بن جعفر بن عبد الرحمن الشجري بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، عُرف بالشجري، والجرجاني، والموفق بالله، يلتقي مع الإمامين الأخوين المؤيد بالله وأبي طالب عند القاسم بن الحسن بن زيد، من مواليد النصف الأول من القرن الرابع الهجري، فمن مشايخه الذين روىٰ عنهم، إسماعيل بن العباس بن الوراق المتوفىٰ سنة ٣٣٣هـ، كما أن من أقرانه، الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين، والإمام الناطق بالحق يحيىٰ بن الحسين، المولودين تباعـًا سنة ٣٣٣هـ و٣٤٠هـ، ونشأ في جرجان. مؤلفاته: كتاب (الإحاطة) يدل علىٰ تبحر في أصول الدين، ومسائل الاعتقاد، وامتلاك لعلم الكلام، وكتاب (الاعتبار وسلوة العارفين). ترجمته موجودة في: الاعتبار وسلوة العارفين، الحسين بن إسماعيل الجرجاني، تحقيق: عبد السلام عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، اليمن، التحف شرح الزلف، ٢٢٠، أعلام المؤلفين الزيدية، ٣٦٦.

(٢) (محيطـًا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (فان مثل هذا) في النسخة (ب)، (قد) في (ج).

(٤) (بما) في النسخة (ب، ج).

فهذا ما أردنا ذكره مما أورده الشيخ العالم أحمد بن الحسن الكني في «كشف الغلطات» ومن غيره، وإنما أوردناه لغرضين:

أحدهما: أن تعلم أن أمير المؤمنين وأكابر أولاده من أهل البيت وأفاضلهم ليسوا قائلين بكفر لأحد من الصحابة ولا فسق مع مخالفتهم لهذه النصوص القاطعة، وأن مخالفتهم لا تقطع موالاتهم ولا تبطلها كما شرحناه.

وثانيهما: أن يكون الناظر علىٰ ثقة من أمره، وبصيرة من دينه في ترك الإقدام علىٰ كفر من لا دليل علىٰ كفره وفسق من لا دليل علىٰ فسقه، فإن الخطأ في مثل هذا عظيم.

قال المؤيد بالله: ولو قيل لواحد ممن يدعي التفسيق والإكفار في حقهما: أرني نصًا صريحًا من جهة أئمتنا[١] أنه تبرأ من الشيخين صريحًا، لم يمكنه ذلك أصلًا.

فأما ما روي عن الهادي أمير المؤمنين يحيىٰ بن الحسين[٢] عَلَيْهِ السَّلَامُ في كتابه «الأحكام» من أنه قال: من أنكر النص علىٰ أمير المؤمنين فقد كذّب الله ورسوله، ومن كذّب الله ورسوله فقد كفر بالله وبرسوله؛ وما روي أيضًا عن السيد أبي العباس أحمد بن إبراهيم الحسني[٣] من الأخبار التي رواها في «المصابيح»[٤] مما يدل علىٰ

---

(١) (المسا) في النسخة (ب).

(٢) تقدمت ترجمته في السفر الثالث.

(٣) **السيد الإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسني** (... - ٣٥٣هـ): أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن إبراهيم بن محمد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. أحد الأعلام والأئمة الكرام، إمام، حافظ، مسند، حجة، رباني آل الرسول، وشيخ المعقول والمنقول، لم يبقَ شيء من فنون العلم إلا طار في أرجائه، تتلمذ علىٰ الإمام الناصر الحسن الأطروش، وتتلمذ عليه الإمامان الجليلان الأخوان المؤيد بالله، وأبو طالب الهارونيان، وله العلوم الواسعة والمؤلفات الجامعة، عاش في الجيل والديلم، وخرج إلىٰ فارس وبغداد وعاصر القاهر والراضي والمتقي العباسي، ومات بجرجان. ومن مؤلفاته: كتاب المصابيح. أعلام المؤلفين الزيدية، ٧٨.

(٤) كتاب (المصابيح): لأبي العباس أحمد بن ابراهيم الحسني، من علماء الزيدية باليمن. في السيرة النبويّة ثم أخبار الخلفاء الراشدين فمن بعدهم إلىٰ أخبار الإمام أبي عبد الله يحيىٰ بن زيد ابن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخروجه ولم يكمل خبر خروج يحيىٰ. الأعلام (٨/ ٣٣٨).

الفسق ويُشعر به؛ وما روي عن السيد أبي طالب يحيىٰ بن الحسين[1] في المسألة التي أملاها، وهو أن الخروج علىٰ إمام الحق فسق.

فكل[2] ما ذكرناه من الروايات يجب حمله علىٰ ما يطابق ما حكيناه عن أمير المؤمنين والأفاضل من الأئمة من ولده لئلا يؤدي إلىٰ تدافع أقوالهم فيما طريقه القطع من المسائل.

فنقول: أما ما روي عن الهادي فهو محمول علىٰ من أنكر أن يكون رسول الله قال: **{من كنت مولاه فعليّ مولاه}**[3]، وقوله: **{أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ}**[4].

وإنما وجب حمل كلام يحيىٰ[5] علىٰ ما ذكرناه لأمرين:

أما أولًا: فلأن[6] ظاهر كلامه يوجب إكفارهم وردتهم، ولم يؤثر عن يحيىٰ شيء من هذا ولا عن غيره من أكابر أهل البيت أصلًا.

وأما ثانيًا: فلأن كتاب «الأحكام» محشو بالاحتجاج برواية القوم وأقضيتهم وأحكامهم والرجوع إليهم في أمور الحوادث؛ فلو كانوا كفارًا أو فساقًا[7] لكان لا معنىٰ للاحتجاج بأقوالهم وأقضيتهم، كما لا وجه للاحتجاج بقول معاوية وعمرو بن العاص ويزيد اللعين وغيرهم ممن مرق عن الدين وخرج[8] عن الإسلام وفسق.

---

(١) **النَّاطِق بالحَقّ** (٣٤٠ - ٤٢٤هـ = ٩٥٢ - ١٠٣٣ م): يحيىٰ بن الحسين بن هارون بن الحسين، أبو طالب، الهاروني العلويّ الطالبي: من أئمة الزيدية. يقال له الناطق بالحق. بويع بعد وفاة أخيه المؤيد بالله (أحمد بن الحسين) سنة ٤٢١هـ وقام بتصحيح مذهب الهادي يحيىٰ ابن الحسين (المتقدمة ترجمته، قبل هذه) وتوفي بآمل. له تصانيف، منها الإفادة في تاريخ الأئمة السادة - خ صغير، في الفاتيكان (رقم ١١٥٩ عربي) و جوامع الأدلـة - خ في أصـول الفقه، والتحرير - خ الجزء الثاني منه، فقه، و جوامع النصوص - خ وفي مخطوطات حضرموت - خ: من كتبه المجزي في أصول الفقه - و تيسـير المطالب من أمالي الإمام أبي طالب - خ في السير والأخبار والفضائل، و زيادات شرح الأصول - خ. الأعلام (٨/ ١٤١)، التحف شرح الزلف ٢١١.

(٢) (وكل) في النسخة (ج).

(٣) سبق تخريجه، ص ٥٩٠ من هذا السفر.

(٤) سبق تخريجه، ص ٢٣٢ من هذا السفر.

(٥) المقصود يحيىٰ بن الحسين، ترجمته في السفر الثالث.

(٦) (فلن) في النسخة (أ)، (لن) في (ب، ج).

(٧) (فسقا) في النسخة (ب).

(٨) (وخروج) في النسخة (ب).

وأما ما روي عن أبي العباس من الأخبار عن النبي، فكلها أحادية لا يمكن إثبات الفسق والكفر بشيء[١] منها إجماعًا.

وأما ما روي عن السيد أبي طالب، وهو أن الخروج عن الإمام المحق يكون بغيًا وفسقًا، فهذا صحيح.

لكنا نقول: لم يكن من أبي بكر وعمر خروج علىٰ أمير المؤمنين أصلًا حتىٰ يلزم فسقهما وبغيهما، إنما كان قيامًا بتكاليف كان من حق أمير المؤمنين أن يكون قائمًا بها، وأحق بالتصرف فيها، فلما كف عن القيام بها لعذر كان له في ذلك، وقام بها أبو بكر بحضرة جماعة من الصحابة لم يكن ما فعله أبو بكر خروجًا علىٰ الإمام المحق لما ذكرناه، ولهذا لم يكن فسقًا.

علىٰ أن «الكنّي» قد ذكر أن كلامه في هذه المسألة إنما كان في أول عمره وعنفوان شبابه حين كان إماميًا، فأما بعد أن صار زيديًا محققًا في الأصول فلا يُظَن به أنه قائل بذلك ومعتقِد له.

ويؤيد ما ذكرناه من تأويل كلامه هو أن «شرح التحرير»[٢] مشحون بذكر الاستدلال والرواية عن الشيخين في الأخبار والأقضية والأحكام، ولو كانا فاسقين عنده لم يكن للاحتجاج بأقوالهما وأقضيتهما حكم.

فيتحصل[٣] من[٤] مجموع[٥] ما ذكرناه، أن كلام هؤلاء الأئمة مطابق[٦] وموافق لما نقلناه من سائر أئمة أهل البيت وأكابرهم في القول بسلامة أحوال الصحابة عن الكفر والفسق. وهذا هو مقصودنا.

---

(١) (لشي) في النسخة (ب).

(٢) كتاب التحرير من مؤلفات الإمام السيد أبو طالب الهاروني.

(٣) (فتحل) في النسخة (أ).

(٤) -(من) في النسخة (ب، ج).

(٥) (بمجموع) في النسخة (ج).

(٦) (فطابق) في النسخة (ب).

تنبيه:

فإذا عرفت بما[1] نقلنا أن أحدًا من أهل البيت لم يُنقل عنه كفر ولا فسق، فاعلم أنهم بعد ذلك فريقان:

الفريق الأول: مصرحون بالترحم والترضية عليهم. وهذا هو المشهور عن[2] أمير المؤمنين كما حكيناه ومن زيد بن علي وجعفر الصادق والناصر للحق والسيد المؤيد بالله، فإن هؤلاء كلهم مصرحون بالترضية والترحم والموالاة[3].

وهذا هو المختار عندنا[4] وقد دللنا عليه -فيما مر- وذكرنا أن إسلامهم مقطوع به لا محالة، وعروض ما عرض من الخطأ في مخالفة النصوص ليس فيه إلا الخطأ لا غير، فأما كونه كفرًا أو فسقًا فلم تدل عليه دلالة شرعية، فلهذا بطل القول به[5].

فهذا هو الذي نختاره ونرضته مذهبًا ونحب أن نلقىٰ الله تعالىٰ ونحن عليه.

الفريق الثاني: متوقفون عن الترضية والترحم وعن القول بالإكفار والتفسيق[6]، وعلىٰ هذا دل كلام القاسم والهادي وأولادهما، وإليه يشير كلام الإمام المنصور بالله[7]. فهؤلاء يحكمون بالخطأ ويقطعون به، ويتوقفون في حكمه.

---

(١) (مما) في النسخة (ج). (٢) (من) في النسخة (أ، ب).

(٣) (والمولاه) في النسخة (ب).

(٤) عقبَّ الناسخ في الهامش قائلا: (تنبيه: غير أنَّا لم نعرف أين ذكر زيد بن عليّ وجعفر الصادق والناصر للحق والسيد المؤيد بالله، فإنه غير صحيح عنهم) في النسخة (ب).

(٥) (بطل به القول) في النسخة (ب، ج). (٦) (والفسق) في النسخة (أ، ب، ج).

(٧) **الإمام المنصور عبد الله بن حمزة** (٥٦١ - ٦١٤هـ = ١١٦٦ - ١٢١٧ م): الإمام المنصور بالله أبو محمد عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن الإمام أبي هاشم الحسن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يحيىٰ بن عبد الله بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، نسب فخم وشرف ضخم، وإمام من أئمة الإسلام، وقطب من أقطاب السادة الكرام. ولد في شهر ربيع الأول سنة إحدىٰ وستين وخمس مائة، وتفنن في عدة من العلوم، وكان =

فأما القول بالكفر والفسق في حق الصحابة فإنه لم يؤثر عن أحد من أكابر أهل البيت وأفاضلهم، كما حكيناه وقررناه. وهو مردود على ناقله(١).

= مختصًا بعلم الأدب، كثير الاحتجاج على غريبي الكتاب والسُّنَّة بأشعار العرب، حتى قيل: إن محفوظه يزيد على مائة ألف بيت من أشعار العرب. وصنف التصانيف العجيبة في عدة فنون، وشرع في تفسير كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، فلم يفرغ من سورة البقرة إلا في مجلد ضخم، واخترم دون إتمامه، وله عدة رسائل في الرد على المخالفين. وله ألفاظ حكيمة، وكلمات أدبية تجري مجرى الأمثال السائرة، منها قوله: «كتمان السر رأس مال الملوك». «الإفراط في المزح يؤدي إلى العداوة» وكانت دعوته في ذي القعدة سنة ثلاث وتسعين وخمس مائة، وتابعه السيدان الأميران شيخا آل رسول الله ﷺ: يحيى ومحمد ابني أحمد بن يحيى الهادي وكافة علماء الزيدية، واتصلت دعوته بالحجاز، فقام بها الشريف قتادة بن إدريس صاحب مكة أتم قيام، وأنفذ دعوته إلى الجيل والديلم والري، فتابعه الزيدية، وارتفع صيته، وخافه العباسيون ببغداد، وكتب دعوته إلى خوارزم شاه صاحب خراسان، فتلقاها بأحسن التلقي، وأعطى الشريف القادم بها مالاً جزيلاً. وهو الذي عمّر حصن ظفار، وحصنه وشيده، وعمر مدارس العلم، وأوقع بالمطرفية، فرقة من الزيدية ينتسبون إلى مطرف بن شهاب، ولهم اعتقادات فاسدة،، وكان قد فشا أمرهم، وظهر مذهبهم القبيح، فجرّد السيف فيهم حتى كاد يأتي على آخرهم، وسبى ذراريهم، وخرب ديارهم، ومحا آثارهم، فأنشأ رجل منهم يقال له: ابن النساخ رسالة إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله، يقال: إن بسببها كان دخول المسعود بن الكامل اليمن في سنة اثنتي عشرة وست مائة، وإن الخليفة عزم بإرسال بعض ولده إلى اليمن لحرب الإمام عبد الله بن حمزة. وتوفي الإمام المنصور عبد الله بن حمزة لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة أربع عشرة وست مائة. قلادة النحر (٥/ ٥٧) بهجة الزمن في تاريخ اليمن، عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، تحقيق عبد الله محمد الحبشي ومحمد أحمد السنباني، ط١، دار الحكمة اليمانية، اليمن، ١٩٨٨م، (ص ١٣٤)، والعقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، علي بن الحسن الخزرجي، طبع في مصر ١٣٢٩/ ١٩١١، (٣٠/ ١ - ٣٣)، وطراز أعلام الزمن (٢/ ١٠٢)، وتحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن، للعلامة الحسين بن عبد الله الأهدل اليمني، تحقيق عبد الله محمد الحبشي، ط ١، المجمع الثقافي، الإمارات العربية، ٢٠٠٤م، (٢/ ٢٥)، وهجر العلم ومعاقله في اليمن، القاضي إسماعيل بن علي الأكوع، ط ١، (١٩٩٥م)، دار الفكر، سورية، (١/ ٤٩٣)، و(١٢٨٣/ ٣ - ١٢٩٧)، الأعلام (٤/ ٨٣)، التحف شرح الزلف، ٢٣٨.

(١) كتب الناسخ في الهامش (انظر إلى كلام الإمام يحيى صلوات الله عليه، فهذا هو الانصاف والطريق البيضاء الذي يسلم من سلكها عن الردى والألم، فهذا هو التشيع المنجي، ثم أبحث في كتب أئمة الآل =

فهذا ما أردنا ذكره من إمامة أمير المؤمنين وما يتعلق بها.

وبتمامه يتم الكلام على الفصل الثاني، ونشرع الآن في ذكر الأفضل، وذكر الخلاف فيه.



= صلوات الله عليهم، فلم نجد إلا مترحم عليهما أو متوقفاً، وقد كنت في الشباب فيما مضى أول طلبي للعلم سلكت مسلكاً لا حاجة لي فيه ولا يغني عند الله شيء، ولكن استغفر الله العظيم، اللهم عفواً اللهم عفواً، اللهم عفواً) في النسخة (ج).

ونرى هنا تطوراً كبيراً قد طرأ على الناسخ في فكره، وذلك أن المتعقب لاستدراكات الناسخ على الإمام يحيى يدرك أنه كانت تتحكم في تعقيباته واستدراكاته نزعته العصبية، وأنه كان يتحامل على الإمام يحيى في موقفه ونظرته الموضوعية دون أن يُبدي دليلاً عقلياً أو حجة مقبولة، أما هنا فنراه يتخلى عن موقفه المتعصب ضد الخوض في الصحابة ويبدي اقتناعه بمنهج الإمام يحيى عَلَيهِالسَّلَامُ في الترضي على الصحابة وعدم الخوض فيهم، ويصفه بأنه طريق الانصاف والطريق البيضاء، وأنه عندما تتبع أقوال أكابر الآئمة ما وجد أحداً منهم يخوض في الصحابة ولا يخوض في الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عن الصحب الكرام والآل الأطهار الأبرار.

الفصل الثالث
في بيان الأفضل[1] من هو[2]؟

اعلم أنَّا نريد بالأفضل هو الأكثر ثوابًا، والأرفع درجة عند الله، وهذا كله لا يمكن علمه إلا بواسطة الشرع، فأما[3] العقل فلا تعلّق له بما ذكرناه، ولا مجال له فيه، ولا حاجة لإثبات[4] الإمامة إلىٰ معرفة الأفضل، ولكنا إنما أوردناه لأن[5] في الناس من يذهب إلىٰ أن الإمام لا بد من أن يكون هو الأفضل، فذكرناه لنعلم أن أمير المؤمنين كان هو أحق بالإمامة وأخص بها من غيره، وقد يستعمل الفضل فيما لا تعلّق له بفعل الغير؛ كما نقول: في فضل العاقل علىٰ غيره، وفضل الشجاع، وفضل الحسب، وقد يتعلق بفعل الغير نفسه، كالورع والتقوىٰ والعبادة والزهد، وهذا هو مقصودنا هاهنا.

فإذا عرفت هذا: فنقول: قد اختلف العلماء في معرفة الأفضل بعد رسول الله، ونحن نذكر الخلاف، ثم نردفه بذكر المختار عندنا، فهذان مقامان:

۞ المقام الأول: في ذكر الخلاف:

وقد اختلف العلماء في ذلك، ومذاهبهم فيه خمسة:

أولها: مذهب من قال: إن الأفضل بعد رسول الله هو أمير المؤمنين، وهذا هو مذهب أئمة العترة وعلماء الزيدية، **ثم هم فريقان:**

منهم من قال: الطريق إلىٰ فضله هو النصوص الواردة في ذلك.

ومنهم من قال: إن الطريق إلىٰ معرفة فضله هو التعويل علىٰ ما يقتضيه الظاهر من الأمارات والأفعال.

---

(١) -(الافضل) في النسخة (ب).

(٢) (بيان من هو أفضل) في النسخة (ج).

(٣) (وأما) في النسخة (ج).

(٤) (لابواب) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).

وثانيها: مذهب من قال: إن الأفضل بعد رسول الله هو أبو بكر، وهذا هو مذهب الجاحظ والنَّظام من المعتزلة.

وثالثها: مذهب من قال: إن الأفضل بعده هو العباس، وهذا شيء يحكىٰ عن سعيد بن المسيب، رواه عنه أبو عمر[1] الجاحظ وهو مذهب الراوندية[2][3] وهو خلاف شاذ لا يعوّل عليه.

ورابعها: مذهب من زعم أن الأفضل بعده هو عمر بن الخطاب، فقد حكاه قاضي القضاة عن الجاحظ، ذكره في رسالته وعزاه إلىٰ فرقة، وهو أيضًا خلاف شاذ لا يعوّل عليه.

وخامسها: مذهب من قال: إن الأفضل لا يُعلم، بل يُتوقف فيه، **ثم هم فريقان**:

فمنهم من توقف في فضل عليّ علىٰ أبي بكر وقطع بفضلهما علىٰ غيرهما من الصحابة، وهذا هو المحكي عن الشيخين أبي علي وأبي هاشم فإنهما لم يقطعا بفضل أحدهما علىٰ الآخر، وقطع بفضلهما علىٰ سائر الصحابة.

ومنهم من توقف في عليّ وأبي بكر وعمر ولم يقطع بفضل أحد هؤلاء الثلاثة علىٰ الآخر، بل توقف فيهم، وهذا شيء يحكىٰ عن الشيخ أبي الهذيل.

وهذا كله كلام فيمن يقول بفضلهم ويعترف به. فأما من لا يقول بفضلهم فلا وجه لهذا الخلاف علىٰ مذهبه.

فهذا تقرير الخلاف في معرفة الأفضل.

---

(١) (عثمن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الرويدىه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) **الراوندية**: من فرق المعتزلة، وتنسب إلىٰ أبي الحسين أحمد بن يَحْيَىٰ بن إسحاق الراوندي، أو ابن الراوندي، ويقولون: إن الأئمة من بني هاشم لا يكونوا إلا من بني العباس بن عبد المطلب. راجع مقالات الاسلاميين (٢/ ٣٤٤).

المقام الثاني: في تقرير المختار:

والمختار عندنا في الأفضل بعد رسول الله هو أمير المؤمنين وإلىٰ هذا المذهب الذي اخترناه ذهب من الصحابة طائفة[1] كالزبير وحذيفة بن اليمان وجابر بن عبدالله[2] وعمار بن ياسر وسلمان، وأبي ذر[3]، والمقداد وغيرهم من أكابر الصحابة، وهو مروي عن طائفة[4] من علماء[5] التابعين: كمجاهد[6]

(١) (طبقه) في النسخة (أ)، (حلفه) في (ب، ج).

(٢) **جابر بن عبد الله** (١٦ق هـ - ٧٨هـ = ٦٠٧ - ٦٩٧م): جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمي: صحابي، من أهل بيعة الرضوان، وكان آخر من شهد ليلة العقبة الثانية موتاً، من المكثرين في الرواية عن النبي ﷺ وروىٰ عنه جماعة من الصحابة. له ولأبيه صحبة. غزا تسع عشرة غزوة. وكانت له في أواخر أيامه حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم. روىٰ له البخاري ومسلم وغيرهما، وله ١٥٤٠ حديثاً. الأعلام (٢/ ١٠٤)، قلادة النحر (١/ ٤٣٣)، طبقات ابن سعد (٤/ ٣٨٢)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٤٢)، و سير أعلام النبلاء (٣/ ١٨٩)، وتاريخ الإسلام (٥/ ٣٧٧)، ومرآة الجنان (١/ ١٥٨)، و البداية والنهاية (٩/ ٢٨)، والإصابة (١/ ٢١٤)، وشذرات الذهب (١/ ٣١٩).

(٣) **أَبو ذَرّ الغِفاَري** (٠٠٠ - ٣٢هـ = ٠٠٠ - ٦٥٢ م): جُندب بن جُنادة بن سفيان بن عبيد، من بني غِفار، من كنانة بن خزيمة، أبو ذر: صحابي، من كبارهم. قديم الإسلام، يقال أسلم بعد أربعة وكان خامسا. يضرب به المثل في الصدق. وهو أول من حيّا رسول الله ﷺ بتحية الإسلام. هاجر بعد وفاة النبي ﷺ إلىٰ بادية الشام، فأقام إلىٰ أن توفي أبو بكر وعمر وولي عثمان، فسكن دمشق وجعل ديدنه تحريض الفقراء علىٰ مشاركة الأغنياء في أموالهم، فاضطرب هؤلاء، فشكاه معاوية (وكان والي الشام) إلىٰ عثمان (الخليفة) فاستقدمه عثمان إلىٰ المدينة، فقدمها واستأنف نشر رأيه في تقبيح منع الأغنياء أموالهم عن الفقراء، فعلت الشكوىٰ منه، فأمره عثمان بالرحلة إلىٰ الرَّبَذَة (من قرىٰ المدينة) فسكنها إلىٰ أن مات. وكان كريمًا لا يخزن من المال قليلاً ولا كثيرًا، ولما مات لم يكن في داره ما يكفن به. روىٰ له البخاري ومسلم ٢٨١ حديثاً. الأعلام (٢/ ١٤٠)، قلادة النحر (١/ ٢٩٣)، طبقات ابن سعد (٤/ ٢٠٥)، ومعرفة الصحابة (٢/ ٥٥٧)، والاستيعاب (ص ١١٠)، وأسد الغابة (١/ ٣٥٧)، و سير أعلام النبلاء (٢/ ٤٦)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٤٠٥)، ومرآة الجنان (١/ ٨٨)، والإصابة (٤/ ٦٣)، وشذرات الذهب (١/ ١٩٦).

(٤) (طبقه) في النسخة (أ)، (حلفه) في (ب). (٥) (العلما) في النسخة (ب، ج).

(٦) **مجاهد بن جبر** (٢١ - ١٠٤هـ = ٦٤٢ - ٧٢٢م): مجاهد بن جبير، أبو الحجاج المكيّ، مولىٰ بني مخزوم: تابعي، مفسر من أهل مكة. قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين. أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟ وتنقل في الأسفار، واستقر في الكوفة. وكان لا يسمع بأعجوبة إلا ذهب فنظر إليها: ذهب إلىٰ بئر برهوت بحضرموت، وذهب إلىٰ بابل يبحث عن =

وعطاء[١] وسلَمة بن كهيل[٢] وغيرهم. ويحكى أيضًا عن شيوخ المعتزلة كأبي عبدالله وقاضي القضاة في آخر عمره، فأما في أول مدته فقد كان يذهب إلى تفضيل أبي بكر، وهو مروي أيضًا عن معتزلة بغداد. فأما الإمامية والشيعة والزيدية فلا يقال: في تفضيلهم له وغلوهم في حبه.

= هاروت وماروت. أما كتابه في التفسير فيتقيه المفسرون، وسئل الأعمش عن ذلك، فقال: كانوا يرون أنه يَسأل أهل الكتاب، يعني النصارى واليهود. ويقال: أنه مات وهو ساجد. الأعلام (٥/ ٢٧٨)، وطبقات الفقهاء ٤٥، سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٤٩)، طبقات ابن سعد (٥/ ٤٦٦)، تاريخ البخاري (٧/ ٤١١)، المعارف ٤٤٤، المعرفة والتاريخ (١/ ٧١١)، طبقات الفقهاء للشيرازي ٦٩، تهذيب الكمال ص ١٣٠٦، تاريخ الإسلام (٤/ ١٩٠)، تذكرة الحفاظ (١/ ٨٦)، العبر (١/ ١٢٥)، البداية والنهاية (٩/ ٢٢٤)، العقد الثمين (٧/ ١٣٢)، غاية النهاية (ت ٢٦٥٩)، الإصابة (ت ٨٣٦٣)، تهذيب التهذيب (١٠/ ٤٢)، طبقات الحفاظ للسيوطي (ص ٣٥)، خلاصة تذهيب التهذيب ٣٦٩، شذرات الذهب (١/ ١٢٥).

(١) **عطاء بن أبي رباح** (٢٧ - ١١٤هـ = ٦٤٧ - ٧٣٢ م): عطاء بن أبي رباح-واسمه: أسلم-المكي أبو محمد القرشي الفهري مولاهم. ولد في آخر خلافة عثمان، ونشأ بمكة. وسمع العبادلة الأربعة: ابن عباس، وابن الزبير، وابن عمر، وابن عمرو بن العاصي، ومن عائشة، وأبي هريرة، وغيرهم من الصحابة. وروى عنه الزهري، وعمرو بن دينار، وقتادة، وخلق من التابعين. وإليه وإلى مجاهد انتهت فتوى مكة بزمانهما، وكان بنو أمية يأمرون أيام الحج من يصيح: لا يفتي إلا عطاء. أثنى عليه ابن عمر وغيره من الأئمة، واتفقوا على توثيقه وجلالته وإمامته. قلادة النحر (٢/ ٤٤) طبقات ابن سعد (٨/ ٢٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٣٣٣)، ووفيات الأعيان (٣/ ٢٦١)، و تهذيب الكمال (٢٠/ ٦٩)، و سير أعلام النبلاء (٥/ ٧٨)، وتاريخ الإسلام (٧/ ٤٢٠)، ومرآة الجنان (١/ ٢٤٤)، و البداية والنهاية (٩/ ٣٥٥)، و تهذيب التهذيب (٣/ ١٠١)، الأعلام (٤/ ٢٣٥).

(٢) **سلمة بن كهيل بن حصين الحضرمي التنعي** أبو يحيى الكوفي دخل علي بن عمر وزيد بن أرقم وروى عن أبي جحيفة وجندب بن عبد الله، وفي تاريخ الثقات لابن صالح العجلى الكوفى، قال: «سلمة بن كهيل الحضرمي: كوفي، ثقة، ثبت في الحديث»، قَالَ أَبو نُعيم: مات سنة إحدى وعشرين ومئة. التاريخ الكبير (٤/ ٧٤)، الجرح والتعديل (٤/ ١٧٠)، تاريخ أسماء الثقات، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداذ البغدادي المعروف بـابن شاهين، المحقق: صبحي السامرائي، الناشر: الدار السلفية ، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤، ص١٠٢، تهذيب التهذيب (٤/ ١٥٥)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلى الكوفى، المحقق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، الناشر: مكتبة الدار - المدينة المنورة - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ - ١٩٨٥، ص١٩٧.

والمعتمد لنا في الدلالة على فضله هو بذكر مناقبه وفضائله، وهي باعتبار ما تدل عليها ثلاثة أنواع:

منها ما يدل عليها القرآن. ومنها ما يدل عليها الأخبار. ومنها ما هو ثابت بطريق الاعتبار، ونحن نذكر ما في كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة بعون الله تعالىٰ ومشيئته.

النوع الأول: منها ثابت بآي القرآن: وذلك آيات خمس:

الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣].

ووجه الدلالة من هذه الآية هو أن الله تعالىٰ جعل مودة القربىٰ في مقابلة ما يحصل من النفع للخلق ببعثته عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، فإذا كانت بعثته لا يوازيها شيء من المنافع، فيجب في مقابلها ألا يوازيه شيء من الأجرة، لأن الأجرة تكون علىٰ قدر العمل، ولا شك أن عليًّا داخل في هذه الآية، وأبو بكر غير داخل فيها.

الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾ [التحريم: ٤]. وهذه الآية نزلت في أمير المؤمنين.

ووجه دلالتها علىٰ فضله هو أن الله أخبر أنه مولاه ومعنىٰ المولىٰ إما أن يكون أولىٰ به، أو يكون ناصرًا له، وكل واحد من هذين المعنيين فضيلة علىٰ من ليس حاله كذلك، وإذا كان أمير المؤمنين مختصًا بأحدهما كان أفضل ممن ليس مختصًا بواحد منهما، وهذا مطلوبنا.

الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]إلىٰ آخر الآية، وهذه الآية كما قررنا دلالتها علىٰ إمامته هي أيضًا دالة علىٰ فضله لأن الولي في الآية إما أن يكون بمعنىٰ الأحق والأملك، وإما أن يكون بمعنىٰ الناصر، وكلاهما[1] دال علىٰ فضل من أحدهما في حقه علىٰ غيره.

---

(١) (فكلاهما) في النسخة (ب).

الرابعة: قوله تعالىٰ ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢][1]، حكىٰ الزمخشري في تفسيره: أنه لما نزل قوله تعالىٰ: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢]، قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **{سألت الله أن يجعلها أذنك يا عليّ}**[2]، فقال أمير المؤمنين: «ما نسيت شيئًا بعد ذلك، وما كان لي أن أنسىٰ[3]».

ووجه دلالتها علىٰ فضله: هو أن الله تعالىٰ أخبر أنه أذن واعية، ولا شك أن من وعىٰ عن الله وعقل مراده فهو الأعظم حالًا عند الله، والجل قدرًا والأرفع منزلة ممن ليس حاله كذلك.

الخامسة: **آية المباهلة** وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا﴾ [آل عمران: ٦١] يعني الحسن والحسين، ﴿وَنِسَآءَنَا﴾ [آل عمران: ٦١] يعني فاطمة عَلَيْهَا ٱلسَّلَامُ، ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١] يعني به أمير المؤمنين.

ووجه الدلالة من هذه الآية علىٰ فضله: هو أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ جعل نفس عليّ كنفسه، فوجب أن يثبت لعليّ جميع ما ثبت له من الفضائل، لكننا أخرجنا بعض الأمور لدليل العقل كالنبوة والإنسانية وبقىٰ ما عداها محمول عليه، وهذا هو مطلوبنا.

فهذه هي الآيات التي تدل علىٰ فضله من جهة القرآن.

النوع الثاني: ما يدل علىٰ فضله من جهة الأخبار:

وهي كثيرة وأقواها أمور خمسة:

أولها: خبر الطير، وقد اعتمده قاضي القضاة في تفضيله له، وقوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم[4]: لما أُهدىٰ إليه طير مشوي، فقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **{اللهم ائتني بأحب**

---

(١) - ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٤هـ، (٤/ ٨٤)، ميزان الاعتدال، الذهبي، (٤/ ٥٢٢)، فيه أبو الدنيا الأشج المغربي كذاب، ابن تيمية، منهاج السُنَّة (٧/ ١٧١)، موضوع باتفاق أهل العلم.

(٣) (انسا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير}(١)، وفي رواية أخرىٰ: {اللهم أدخل عليَّ أحب أهل الأرض إليك، فجاءه(٢) عليّ، وأكل معه من ذلك الطير}.

ووجه الدلالة علىٰ فضله من هذا الخبر: هو أن أحب الخلق إلىٰ الله وإلىٰ رسوله ليس إلا أكبرهم ثوابًا.

لا يقال: إن ظاهر الخبر يدل علىٰ أن أمير المؤمنين أفضل من النبي ومن الملائكة، فلا يعوّل عليه.

---

(١) الحديث أخرجه الطبراني في الأوسط -كما في مجمع البحرين المكيَّة (ص ٣٣٩ - ٣٤٠) -، من طريق أحمد بن عياض بن أبي طيبة، به نحوه. وأخرجه ابن يونس في تاريخ ابن يونس المصري، للعلامة عبد الرحمن بن أحمد بن يونس المصري (ت ٣٤٧هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح، ط١، (٢٠٠٠م)، دار الكتب العلمية، لبنان-كما في لسان الميزان (٥/ ٥٨) - من طريق أحمد بن عياض أيضـًا. قال الهيثمي في المجمع (٩/ ١٢٥): «في أحد أسانيد الأوسط أحمد بن عياض بن أبي طيبة، ولم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح».

وللحديث عن أنس خمس وعشرون طريقـًا: نذكر منها:

* الطريق الأولىٰ: هذه التي يرويها يحيىٰ بن سعيد، عن أنس.
* الطريق الثانية: يرويها ثابت البناني، عن أنس.
* الطريق الثالثة: يرويها السُّدِّي، عن أنس قال: {**كان عند النبي ﷺ طير، فقال: اللهم، ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير**}، فجاء علي، فأكل معه».

أخرجه الترمذي (١٠/ ٢٢٣) - ٢٢٤ رقم ٣٨٠٥) في مناقب علي من كتاب المناقب. والنسائي في الخصائص (ص٢٩ رقم ١٠). وابن عدي في الكامل (٦/ ٢٤٤٩). ومن طريقه ابن الجوزي في العلل (١/ ٢٢٦رقم ٣٦٢). وأخرجه ابن الجوزي أيضـًا برقم (٣٦٣) من طريق الدارقطني. وابن الأثير في أسد الغابة (٣/ ٦٠٧ - ٦٠٨) من طريق أبي يعلىٰ. جميعهم من طريق عيسىٰ بن عمر القاري، عن السدي، به، واللفظ للترمذي، ولفظ الباقين نحوه، إلا أن عند النسائي قال: فجاء أبو بكر، فرده، وجاء عمر، فرده وجاء علي فأذن له، وكذا هو عند ابن عدي، لكن لم يصرح باسم أبي بكر، وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وإنما قال: {**رجل**}. ذخيرة الحفاظ ابن القيسراني، (٢/ ٦٧٤)، فيه محمد بن شعيب، لا أعرفه، ومن طريق آخر فيه حفص العدني غير ثقة. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، المحقق: إرشاد الحق الأثري، نشر إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة: الثانية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، (١/ ٢٣٠) لا يصح، السنن الكبرىٰ، النسائي، (٨٣٤١).

(٢) (فجاه) في النسخة (أ، ب، ج).

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه لما قال: {**ائتني**}، خرج منه النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولما قال: «يأكل معي»، خرج منه الملائكة، وما بقىٰ داخل تحت العموم.

وثانيها: خبر المؤاخاة: فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لما آخىٰ[١] بين الصحابة اتخذه أخًا لنفسه.

ووجه دلالة هذا الخبر علىٰ فضله: هو أن المؤاخاة مَظنّة للمساواة في كون كل واحد منهما قائم مقام الآخر، فلما كان رسول الله أفضل الخلق، كان القائم مقامه أفضل الخلق أيضًا بعده، وهذا هو مطلوبنا.

وثالثها: **خبر الراية**: وهو ما روىٰ أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ بعث أبا بكر إلىٰ خيبر، فرجع، وبعث عمر، فرجع ولم يُفتح علىٰ أيديهما، فبلغ ذلك رسول الله كل مبلغ، فبات ليلته مهمومًا، فلما أصبح خرج إلىٰ الناس ومعه الراية، فقال {**لأعطين الراية اليوم رجلًا يحبه الله ورسوله، ويحب الله ورسوله كرار غير فرار، فتعرض لها المهاجرون والأنصار، فقال** عَلَيْهِ السَّلَامُ: **أين عليّ؟ فقالوا: إنه أرمد العين، فتفل في عينيه ثم دفع الراية إليه**}[٢].

ووجه دلالته علىٰ فضله: ما يدل عليه ظاهره من ذكر المحبة من جهة الله ومن جهة رسوله، ومن ذكر الفتح علىٰ يديه، وكل مُشعر بفضله، وكل ما ذكرناه[٣] لم

(١) (اخا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) {**لأعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله، يفتح الله علىٰ يديه، فدعا علياً فأعطاها إياه**} المسنَد الصَّحيح المُخَرّج عَلىٰ صَحِيح مُسلم، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق: الدّكتور هاني بن أَحْمد بن عمر فَقِيه (١٥/ ٣٥)، الجَامِعَة الإسلاميَّة، المملَكة الْعَرَبيَّة السَّعُودية، الطبعة: الأُولىٰ، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م. أخرجه مسلم في صحيحه ضمن حديث طويل، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها (٣/ ١٤٣٣)، حديث (١٣٢)، (٢٤٠٤). وأخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، ولفظه أطول قليلًا من لفظ المصنف، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي: (٣/ ٢٢)، حديث (٣٧٠٢)، (٤٢١٠)، (٣٠٠٩). صحيح ابن حبان (٦٩٣٥). سنن الترمذي (٣٧٢٤).

(٣) (ذكرنا) في النسخة (ب، ج).

يحصل لغيره، فلهذا كان مختصًا بالفضل.

ورابعها: خبر ذي الثدية[١]: وهو قوله صلىٰ الله عليه: {**يقتله خير الخلق والخليقة**}، وفي حديث آخر، {**يقتله خير هذه الأمة**}[٢].

---

(١) سبقت ترجمته في السفر الثالث، ص٤٠٥.

(٢) وقد ثبتٌ في الحديث الصحيح المرفوع عند مسلم من حديث أبي ذرّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في وصف الخوارج: {**هم شرار الخلق والخليقة**}، وعند أحمد بسند جيّد عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا مثله، وعند البزار من طريق الشعبيّ، البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، المؤلف: محمد بن علي بن آدم بن موسىٰ الإتيوبي الولوي، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٦ - ١٤٣٦هـ، (٢٠/ ٢٥٠)، مصنف ابن أبي شيبة ١٥/ ٣٠٦. وأخرجه مسلم (١٠٦٧) من طريق سليمان بن المغيرة، بهذا الإسناد. وهو في مسند أحمد (٢٠٣٤٢)، وصحيح ابن حبان (٦٧٣٨). سنن ابن ماجه (١٧٠)، وعن مسروق قال: قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يا مسروق إنك من ولدي، وإنك لمن أحبهم إلي فهل عندك علم من المخدج؟ قلت: نعم قتله علي بن أبي طالب علىٰ نهر يقال لأسفله ثامر، ولأعلاه نهروان بين أخافيق وطرفًا، قالت: ابغني علىٰ ذلك بينة، فأتيتها بسبعين رجلًا من كل سبع أو عشرة، وكان الناس إذ ذاك أشياعًا يشهدون أن عليًا قتله علىٰ نهر أعلاه نهروان وأسفله ثامر بين أخافيق وطرفًا، قالت: لعن الله فلانًا أخبرني أنه قتله علىٰ نيل مصر قال: قلت يا أمة فأسألك بحق الله، وبحق رسوله فإني من ولدك أي شيء سمعت من رسول الله ﷺ يقول فيهم؟ قالت: سمعت النبي ﷺ يقول: {**هم شر الخلق والخليقة، يقتلهم خير الخلق والخليقة وأقربهم عند الله ورسوله يوم القيامة**} معجم ابن الأعرابي، أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي، تحقيق وتخريج: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م، (٨٢٨)، الإيماء إلىٰ زوائد الأمالي والأجزاء -زوائد الأمالي والفوائد والمعاجم والمشيخات علىٰ الكتب الستة والموطأ ومسند الإمام أحمد، نبيل سعد الدين سَليم جَرَّار، الناشر: أضواء السلف، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م، (٦٦٠٣)، جمع الجوامع المعروف بـ«الجامع الكبير»، جلال الدين السيوطي، المحقق: مختار إبراهيم الهائج - عبد الحميد محمد ندا - حسن عيسىٰ عبد الظاهر، الناشر: الأزهر الشريف، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م، رقم (٦٧٣/ ٢٣٩)، (٢٣/ ٣٥٢)، الوادعي، الرسالة الوازعة للمعتدين ٤٩، الذهبي، ميزان الاعتدال (٤/ ٥٧٩)، وأبي سعيد الخدري، أن رسول الله ﷺ قال: {**سيكون في أمتي اختلاف، وفرقة يحسنون القول ويسيئون الفعل، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يرجعون إليه حتىٰ يرتد علىٰ فوقه، هم شرار الخلق والخليقة، طوبىٰ لمن قتلهم، وطوبىٰ لمن قتلوه، يدعون إلىٰ كتاب الله وليسوا منه في شيء، من قاتلهم كان أولىٰ بالله منهم**} مسند أبي يعلىٰ (٣١١٧)

ووجه دلالته على الفضل: هو أنه أثبت أنه خير الأمة بعده، وهذا هو المراد.

وخامسها: خبر عائشة: قالت: {كنت عند رسول الله إذا أقبل أمير المؤمنين، فقال: هذا سيد العرب، فقالت: بأبي وأمي يا رسول الله: ألست سيد العرب، فقال أنَّا سيد المؤمنين، وهذا سيد العرب}[١].

وكما[٢] أن هذه الأخبار دالة على فضله، فالأخبار التي ذكرناها في إمامته هي دلالة أيضًا على فضله.

النوع الثالث: ما يدل على فضله من جهة الاعتبار:

وهي أمور علمية وعملية وبدنية، فهذه ضروب ثلاثة:

الضرب الأول: أمور علمية:

وحاصل ذلك أن نقول: أمير المؤمنين كان أعلم الصحابة، والأعلم أفضل[٣] لا محالة، فإذن أمير المؤمنين هو الأفضل، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أن النبي ﷺ قال: {**أنا سيد ولد آدم، وعلي سيد العرب**} الحاكم في المستدرك (٤٦٢٥) وقال هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وفي إسناده عمر بن الحسن وأرجو أنه صدوق، ولو لا ذلك لحكمت بصحته على شرط الشيخين، وله شاهد من حديث عروة، عن عائشة. انتهى كلام الحاكم. وأيضًا أنظر الوادعي، الرسالة الوازعة للمعتدين (٥٢) فيه خارجة هو ابن مصعب، قال يحيى: خارجة ليس بثقة وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به. وعن الحسن بن علي بن أبي طالب: {**يا أنسُ ! انطلِقْ فادعُ لي سَيِّدَ العربِ -يعني: عليًا-. فقالت عائشةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَلَسْتَ سيدَ العربِ؟ ! قال: أنا سيدُ ولدِ آدمَ، وعليٌّ سيدُ العربِ. يا مَعشرَ الأنصارِ ! ألا أدُلُّكم على ما إن تمسكتم به لم تَضِلُّوا بعدَه؟ ! قالوا: بلى يا رسولَ اللهِ ! قال: هذا عليٌّ؛ فَأَحِبُّوه بِحُبِّي، وأكرِموه لكرامتي؛ فإن جبريلَ ﷺ أمرني بالذي قلتُ لكم عن اللهِ عَزَّوَجَلَّ**}. أخرجه الطبراني (٣/ ٨٨) (٢٧٤٩)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١/ ٦٣)، قال: ابن كثير في جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لأقوم سَنَن، المحقق: د عبد الملك بن عبد الله الدهيش، الناشر: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، طبع على نفقة المحقق ويطلب من مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م (٢٤٨٤) منكر، ونحوه أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات (١/ ٣٩٦)

(٢) (كما) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الضرب الأول: أن أمير المؤمنين أعلم الصحابة) في (ج)، -(أمور علمية: وحاصل ذلك أن نقول: أمير المؤمنين كان أعلم الصحابة، والأعلم أفضل) في النسخة (ب).

وإنما قلنا: «إن أمير المؤمنين هو[١] أعلم الصحابة» فلأمرين:

أحدهما: جملي: وهو أنه لا نزاع أن عليًّا في أصل خلقته كان في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد لقبول العلم، وكان رسول الله أفضل الفضلاء، وأعلم العلماء، وكان عليّ في غاية الحرص في طلب العلم، ورسول الله في غاية الحرص على[٢] تعليمه وإرشاده، وإذا كان الأستاذ في غاية الحرص والتعليم وكان التلميذ في غاية القبول والأخذ، بلغ التلميذ لا محالة مبلغًا عظيمًا في العلم، وهذا هو مطلوبنا من حيث الإجمال.

وثانيهما: من حيث التفصيل: فلوجوه ثلاثة:

أولها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{أقضاكم عليّ}**[٣]، والقضاء يحتاج إلى البراعة في جميع العلوم كلها، فلمَّا رجحه عليهم في القضاء لزم أن يكون راجحًا عليهم في جميع العلوم كلها.

وثانيها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{أنَا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها}**[٤].

---

(١) -(هو) في النسخة (ب، ج). (٢) (في) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: **{أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقضاهم علي وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، ألا وأن لكل أمة أمينًا؛ وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح}** صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (١٨٦٣) و(٢٢١٨) و(٢٢١٩)، وسنن ابن ماجه (١٩٥) وأخرجه الترمذي (٤١٢٥) عن محمَّد بن بشار، والنسائي في الكبرى (٨٢٢٩) عن محمَّد بن يحيى بن أيوب، كلاهما عن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، بهذا الإسناد. ولم يذكر محمَّد بن يحيى فيه عثمان ولا عليًا ولا أُبيًا، ومحمد بن بشار لم يذكر فيه عليًّا. وقال الترمذي: حسن صحيح. وأخرجه النسائي (٨١٨٥) من طريق وهيب، عن خالد الحذاء، به. ولم يذكر عليًّا. وأخرجه الترمذي (٤١٢٤) من طريق معمر، عن قتادة، عن أنس. ولم يذكر عليًّا أيضًا. والحديث في مسند أحمد، (١٢٩٠٤)، وصحيح ابن حبان (٧١٣١). وفي أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب ص٦٤ قال السخاوي: «أقضاكم علي» ما علمته بهذا اللفظ، وروى الحاكم عن ابن مسعود قال: (كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة عليّ).

(٤) سبق تخريجه في السفر الأول، ص ٤٩٠.

وثالثها: هو البحث[١] عن أصناف العلوم: وأنت إذا بحثت عن ذلك وفتشت عنه، وجدت الأكابر من أهل ذلك العلم والأفاضل منهم مستمدون من أمير المؤمنين جميع علومهم، وهو غايتهم فيها ومعتمدهم، نحو علم الأصول، فإن شيوخ المعتزلة يسندونه إليه، ونحو علم التفسير، فإن ابن عباس هو رئيس المفسرين وهو تلميذ لأمير المؤمنين، ونحو علم الفقه، فإن له فيه اليد الطولي[٢]، واجتهاده فيه لا يخفىٰ علىٰ أحد، فإن له فيه الاستخراجات البديعة والمسائل الدقيقة، ونحو علم النحو: فإنه مأخوذ من أمير المؤمنين، ونحو علم الحرب وممارسة الأسلحة، فإن أحدًا لم يبلغ فيه مثل مبلغه، فإذن هو معلم الناس وأستاذ العالمين.

فثبت بما ذكرنا أنه اعلم الصحابة.

وإنما قلنا: «إن الأعلم هو الأفضل»، فلقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]. وقوله تعالىٰ: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا[٣] الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

الضرب الثاني: أمور عملية: وحاصلها أمور ثلاثة:

أولها: الإيمان بالله ورسوله: ولا شك أن إيمان أمير المؤمنين كان[٤] سابقًا علىٰ إيمان غيره، فيجب أن يكون أفضل من غيره من سائر الصحابة.

وإنما قلنا: «إن إيمان أمير المؤمنين كان سابقًا علىٰ غيره» فلأمرين:

أما أولًا: فلأن أنسًا قد روىٰ أن النبي صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٥] «**بُعث يوم الاثنين ثم أسلم عليّ يوم الثلاثاء**»[٦].

---

(١) (الفحص) في النسخة (أ).
(٢) (الطولا) في النسخة (ج).
(٣) +(اوتوا) مكررة في النسخة (ب).
(٤) (كا) في النسخة (ب).
(٥) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).
(٦) أخرجه ابن الأعرابي في «معجمه» (٢٠٥٤)، والحاكم (٤٥٨٧)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١/ ١٣٤). الشوكاني في در السحابة ١٤٢، الحاكم في المستدرك علىٰ الصحيحين (٤٦٤٧).

وأما ثانيًا: فلأن سلمان روىٰ أن رسول الله قال: **{أولكم ورودًا علىٰ الحوض أولكم إسلامًا عليّ بن أبي طالب}**(١).

وثانيها: الجهاد: ومعلوم أن أمير المؤمنين كان أكثرهم جهادًا، فيجب أن يكون أفضلهم.

وإنما قلنا: «إنه كان أكثرهم جهادًا»، فهذا ظاهر لا يمكن إنكاره، فإن له عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من المقامات المحمودة والآثار المشهودة في مبارزة(٢) الأقران ومنازلة الشجعان ما ليس لغيره من أكابر الصحابة، يشهد لما ذكرناه السيّر وأخبار الغزوات كبدر والخندق وغيرهما.

وإنما قلنا: «إن كل من كان أكثر جهادًا فهو أفضل»، فلقوله تعالىٰ: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٩٥].

وثالثها: العبادة من الصلاة والصيام وأنواع القُرب والعفافة والزهد، ولقد كان أعبد العُبّاد، وأزهد الزهاد، ورغبته عن الدنيا أظهر من أن يُكشف، وقد كان في الصحابة من الزهاد كأبي ذر وسلمان وأبي الدرداء، فلم يبلغوا مبلغه في ذلك، وكانت وصائفه في العبادة لا يطيق لها أحد ممن كان بعده، وغير ذلك من الأمور التي خصه الله تعالىٰ بها وتميز به(٣) عن غيره.

الضرب الثالث: أمور بدنية:

ونقتصر منها علىٰ ذكر وجوهٍ ثلاثة:

أولها: النسب العالي: ومعلوم أن أشرف الأنساب هو القرب إلىٰ رسول الله،

---

(١) ابن عدي الكامل في الضعفاء (٥/ ٤٧٥) فيه عبد الرحمن بن قيس الزعفراني عامة ما يرويه لا يتابعه الثقات عليه. ابن القيسراني في ذخيرة الحفاظ (٢/ ١٠٣٢). الشوكاني، الفوائد المجموعة (٣٤٦)، في إسناده عبد الرحمن بن قيس الزعفراني وهو وضاع وتابعه سيف بن محمد وهو شر منه.

(٢) (ميازرة) في النسخة (أ، ب).

(٣) (وتمييزه) في النسخة (ج).

ولقد كان أمير المؤمنين أقرب الناس إلىٰ رسول الله، أما العباس فإنه وإن كان عمًّا لرسول الله، إلا أن العباس كان أخًا لعبد الله والد رسول الله[١] من الأب لا من الأم، وكان[٢] أبو طالب[٣] أخًا لعبد الله من الأب والأم جميعًا، ولهذا قلنا أنه أقرب إلىٰ رسول الله.

وثانيها: أنه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد كأولاده عَلَيْهِ السَّلَامُ في الفضل والاقتداء، فإن الحَسن والحسين هما ريحانتا المصطفىٰ، وسيدا شباب أهل الجنة، وهما ولدان له. وهكذا القول في سائر أولادهما كالحسن بن الحسن المثني، وعبدالله بن الحسن، ومحمد بن عبد الله وغيرهم من أولاد الحسن بن عليّ، ثم أولاده من أولاد الحسين نحو عليّ بن الحسين، وجعفر الصادق وزيد بن عليّ والباقر وغيرهم من أولاده، فإن هؤلاء قد أقر بفضلهم كل مسلم، ومعلوم بالضرورة أن مثل هؤلاء الأولاد لم يتفق لأحد من الصحابة، وفي هذا دلالة علىٰ أن الله قد خصه من الخصال الشريفة ما لم يخص به غيره، وهذا يدل علىٰ فضله.

وثالثها: القوة والشجاعة:

أما القوة: فهي ظاهرة، ولهذا قال: «ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية[٤]، ولكن بقوة إلهية»[٥]، وقد قيل: «كانت ضربات أمير المؤمنين أبكارًا إذا اعتلىٰ قدّ، وإذا اعترض قطّ».

---

(١) -(والد رسول الله) في النسخة (ج).
(٢) (فكان) في النسخة (ج).
(٣) (طا) في النسخة (ب).
(٤) (حمسمايه) في النسخة (ج).
(٥) تاريخ الخميس (٢/ ٥١)، وشرح نهج البلاغة، ابن أبي حديد، (٢٠/ ٣١٦) والطرائف لابن طاووس ص٥١٩ وشرح مئة كلمة لأمير المؤمنين، لابن ميثم ص٢٥٧ وبحار الأنوار (٥٥/ ٤٧) و(٧٠/ ٧٦) و(٨٤/ ٣٢) و(٩٩/ ١٣٨)، والإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، أحمد الرحماني الهمداني، (٢/ ٦٩)، شرح أصول الكافي، مولي محمد صالح المازندراني (١٣/ ٤٩٣)، الأربعون حديثًا في اثبات امامة أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ الشيخ سليمان بن عبد الله الماجوزي، (٢/ ٢٣). وعن جابر بن عبدالله: «أن عليًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حملَ بابَ خَيْبَرَ يومَ فتحَها، وأنَّهُم جرَّبوهُ بعدَ ذلكَ، فلمْ يَحملهُ إلا أَربعونَ رجلًا»ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (٥/ ٤٨٤) له شاهد لكن لم يقل: أربعون رجلاً. الذهبي (ت ٧٤٨)، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (٣/ ١١٣) منكر.

وأما الشجاعة: فهي بيّنة أيضًا ولهذا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ يوم الأحزاب: {لضربة عليّ خير[1] من عبادة الثقلين}، ولم يكن لأحد من الصحابة ولا غيرهم قوة كقوته، ولا شجاعة كشجاعته، وهذا لا ينكره أحد.

ومعلوم أن من كانت له هذه الخصال فهو أفضل من غيره، فهذا ما أردنا ذكره من الوجوه الدالة على فضله على جهة الاختصار، وقد ذكرنا الوجوه الدالة على فضله على وجوه أبسط مما ذكرناه هاهنا، فمن أرادها فليطالعها من كتاب «التمهيد»، فقد ذكرناها مفصلة هناك[2].

فثبت بما ذكرنا أن أمير المؤمنين أفضل الخلق بعد رسول الله، وهذا هو المقصود.



(١) (حر) في النسخة (أ، ب).

(٢) راجع كتاب التمهيد، الإمام يحيىٰ بن حمزة، ص٥٩٠ وما بعدها.

الفصل الرابع
في إقامة البرهان على إمامة أولاده من بعده

اعلم أنه لا خلاف في صلاحية من قام من أولاده للإمامة وهو جامع لهذه الأوصاف التي ذكرناها، **ولهذا فإن المعتزلة متفقون** على صحة إمامة الحسن والحسين وزيد بن عليّ ومحمد بن عبدالله وأخويه إبراهيم ويحيي ابني عبدالله وغيرهم من أبناء عمومتهم، وإنما نذكر الخلاف في الطريق إلى إمامة[1] هؤلاء، فلنذكر الطريق إلى إمامة الحسنين ثم نذكر الطريق إلى إمامة أولادهما من بعدهما، فهذان بحثان.

البحث الأول: في بيان الطريق إلى إمامة الحسنين:

فنقول: ذهب أئمة العترة وجماهير علماء الزيدية إلى أن الطريق إلى إمامة الحسنين هو النص كما كان الطريق إلى إمامة أبيهما هو النص أيضًا لا يختلفون في ذلك.

وذهب المعتزلة إلى أن الطريق إلى إمامتهما هو العقد لا غير، **وزعموا** أن النص لو ثبت لكان طريقًا إلى إمامة من كان منصوصًا عليه، ولكن النص لا وجود له على حالٍ، ولا سبيل إلى إمام منصوص عليه.

وقد ذكرنا كيفية العقد عندهم وقررنا بطلانه.

ومعتمدنا في التنصيص على إمامتهما على قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا}**[2]،..

---

(١) (الامامه) في النسخة (ب).

(٢) كتاب التعجب للشيخ الفتح الكراجكي ص٧١، مصابيح الامامة، حميد الدين الكرماني، ص٩١.

ولم أقف على هذا الحديث في كتب السُنَّة وهذا لا يعني انتقاصًا من قدرهما وإنما لأن هذا الحديث من وضع الشيعة، وقد ثبت في كتب السُنَّة العديد من الأحاديث التي تنص على رفيع قدرهما وعظيم منزلتهما عند الله وعند رسوله ﷺ منها: عن الحسن، سمع أبا بكرة، {سمعت النبي ﷺ، على المنبر والحسن إلى جنبه، ينظر إلى الناس مرة وإليه مرة، ويقول: «ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين} =

وهذا نص صريح فيما نقوله، فلنذكر تصحيح[1] هذا الحديث، ثم نذكر وجه دلالته علىٰ إمامتهما فهذان مقامان.

المقام الأول: في تصحيحه هذا الحديث:

ولنا في تصحيحه طريقان:

أحدهما: أن ندعي التواتر فيه: فإنه قد ظهر واشتهر ولم يرده أحد ولا أنكره[2]، وتواتره إما من جهة كل المسلمين، وإما من جهة الشيعة والزيدية خاصة، فإنهم ينقلون هذا الحديث نقلًا متواترًا، فلهذا عددناه[3] من الأخبار المتواترة الموصلة إلىٰ[4] العلم.

وثانيهما: أنَّا نصححه بالحجة:

فنقول: أجمعت الأمة علىٰ صحة[5] هذا الحديث، فيجب أن يكون صحيحًا.

وإنما قلنا: «إن الأمة أجمعت علىٰ صحة هذا الحديث»، فلأن الزيدية والشيعة يثبتون به إمامتهما، وسائر الفرق يثبتون به فضلهما، وليس أحدًا منهم أنكره ورده، وإذا قبله الأمة بأسرها وجب القضاء بصحته.

لا يقال: إنَّا لا نسلم لكم أصل هذا الحديث، فإن ادّعيتم فيه التواتر فهو باطل، لأنَّا نعلم بالضرورة أن العلم بصحته ليس كالعلم بالملوك والبلدان وغير ذلك

= (٣٧٤٦) صحيح البخاري،، وعن أسامة بن زيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، عن النبي ﷺ، أنه كان يأخذه والحسن ويقول: **{اللهم إني أحبهما فأحبهما}** صحيح البخاري (٣٧٤٧) حدثنا شعبة، قال: أخبرني عدي، قال: سمعت البراء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: رأيت النبي ﷺ، والحسن بن علي علىٰ عاتقه، يقول: **{اللهم إني أحبه فأحبه}** صحيح البخاري (٣٧٤٩) وقال النبي ﷺ: **{هما ريحانتاي من الدنيا}** صحيح البخاري (٣٧٥٣)، وعن أبي سعيد الخدري **{الحسنُ والحسينُ سيِّدا شبابِ أهلِ الجنَّةِ وفاطمةُ سيِّدةُ نسائِهم إلا ما كان لمريمَ بنتِ عمرانَ}** أخرجه أحمد (١١٦٣٦) واللفظ له، والنسائي في الكبرىٰ (٨٤٦١)، وأبو يعلىٰ (١١٦٩)، كما تجد في كتب السُنَّة باب بعنوان مناقب الحسن والحسين رضىٰ الله عنهما.

(١) (فصحيح) في النسخة (ب). (٢) (ينكره) في النسخة (ب، ج).

(٣) +(عددناه) مكررة في النسخة (ب، ج). (٤) (للىٰ) في النسخة (أ).

(٥) (صحت) في النسخة (ب).

مـن الأمـور المتواترة، وإن صححتمـوه بالحجة: فهو باطل أيضًـا، لأنه لا يلزم في كل مـا كانـت صحته غير معلومـة أن ترده الأمـة ولا تقبله، فإن أكثـر الأخبار التي قبلوهـا وعملوا عليها واجتهدوا في معرفة معانيها غير مقطوع بها، فعدم ردهم لهذا الحديث لا يكون دليلًا علىٰ صحته.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن إنكار ظهوره مكابرة وعناد ودعوىٰ التواتر فيه ممكنة.

قوله: «ليس العلم به كالعلم بوجود الملوك والبلدان».

قلنا: لا نسـلم، ثم لو سـلمنا أن العلـم بهذه الأمور أظهر منـه، فكونها أظهر لا يخرجـه عـن أن يكون ظاهـرًا متواترًا، ولهـذا فإن العلم بوجود رسـول الله في الدنيـا أظهر من العلم بوجود سـائر غزواته، ومع ذلـك فإنه لا يخرجها عن كونها متواترة.

قوله: «إنه لا يلزم من عدم رد الأمة لهذا الحديث القطع بصحته».

قلنا: إن الذين اسـتدلوا بـه علىٰ الإمامة أثبتوا أصلًا عظيمًـا مقطوعًا به، والذين اسـتدلوا به علىٰ فضلهما أثبتوا به أصلًا عظيمًا وقرروا أنه خصلة عظيمة لهما، فلو كان غير صحيح لاستحال في مطرد العادة سكوتهم عن رده وإنكاره.

فثبت بما ذكرناه صحة متن هذا الحديث والقطع به.

المقام الثاني: في تقرير وجه دلالته على إمامتهما:

ولا شك في كونه نصًا فيما نريده من إثبات الإمامة لهما، فلا يحتاج إلىٰ استنباط فيه وتمشية، بل الإمامة لهما معلومة من ظاهره.

لا يقـال: إن معنـىٰ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنهمـا إمامان» هو أنهما[1] سـيصيران إمامين إذا عُقـد لهما واختارهما أهـل الفضل، وإذا كان الأمر كما قلنـا، بطل أن يقال: إن إمامتهما ثابتة بالنص، وإنما تكون ثابتة بالاختيار كما قلناه.

---

(١) (أن هما) في النسخة (ب).

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإن هذا الذي ذكرتموه عدول عن ظاهر الحديث وخروج(١) عنه لغير دليل، فلا يُقبل.

فإنَّا نقول: الظاهر من قولنا: فُلان طويل، أنه حاصل علىٰ صفة الطول في الحال، لا أنه يصير طويلًا في المستقبل، فسقط ما تعلقوا به، وصح أن إمامتهما ثابتة بالنص.

❁ البحث الثاني: في بيان الطريق إلى إمامة أولادهما:

قد ذكرنا من قبل أن الطريق عندنا إلىٰ الإمامة هو الدعوة والخروج، وأبطلنا كلام المعتزلة في العقد فلا وجه لتكريره، ويؤكد(٢) ما ذكرناه من أمر الدعوة قوله تعالىٰ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ قَوۡلٗا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ﴾ [الأحقاف: ٣١]، فظاهر هذه الآيات مؤيدة لكون طريق الإمامة هو(٣) الدعوة، فيجب أن تكون هي العمدة في تقرير الإمامة.

لا يقال: إن(٤) معنىٰ الدعوة هو أن يباين الظَلَمة من هو أهل للإمامة، وهذا من أحكام الإمامة وكل ما كان من حكم الإمامة استحال أن يكون طريقًا لها، لأنه(٥) يؤدي إلىٰ الدور وهذا محال.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا متىٰ جعلنا مباينته للظَلَمة طريقًا للإمامة، لم نجعله من أحكامها لإفضائه إلىٰ الدور كما قلتم.

وإنما نقول: إنه(٦) متىٰ باين الظَلَمة فقد انعقدت إمامته.

ومتىٰ قالوا: فلو ادعا إمامان في وقت واحد، فأيهما يكون أحق بالإمامة علىٰ قولكم.

---

(١) (خروج) في النسخة (ب).
(٢) (ويؤيد) في النسخة (ب، ج).
(٣) (هي) في النسخة (ج).
(٤) -(ان) في النسخة (ب، ج).
(٥) +(لا) في النسخة (ب، ج).
(٦) -(إنه) في النسخة (ب، ج).

كان جوابنا: لهم من وجهين:

أمـا أولًا: فنقول: إن علم سـبق أحدهما بالدعوة كان هو الأحـق بالإمامة، وإن كان دعوتهما في وقت واحد، أو لم نعلم المتقدم[1] منهما، بطلا جميعًا، واسـتأنف أحدهما الدعوة.

نعـم حكىٰ عن الشـيخ أبي علي أنه يُقـرع بينهما، وهذا بعيـد لأن[2] القرعة إنما يسـتفاد منها تمييز الحق لمن كان مُسـتحقًا له من قبل، وها هنا لم يكن الاستحقاق مستقرًا؛ فافترقا.

وأما ثانيًـا: فنعارضهم بالعقد، فما ورد علينا في الدعوة فهو بعينه وارد عليهم في العقد، وما أجابوا به فهو جوابنا من غير فرق بينهما، فهذا ما أردنا ذكره من مقاصد الإمامة وحقائقها.

وقـد تم غرضنا من النظر الثاني في الإمامة، ونذكـر الآن ما يتعلق بالنظر الثالث، وبتمامه يتم غرضنا من الكتاب، وبالله التوفيق.



(١) (التقدم) في النسخة (ب).

(٢) (لىں) في النسخة (أ، ب، ج).

النظر الثالث
في لواحق الإمامة وتكملاتها

اعلم أن من جملة توابع الإمامة ولوازمها هو الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن سائر الأمور المنكرة القبيحة، لأن تغيير بعض المنكرات مخصوص بالأئمة وموكول إليهم، فلهذا جعلنا هذا النظر من توابع الإمامة ولواحقها.

فإذا عرفت هذا فلنذكر طريق وجوبهما، ثم نذكر الدلالة علىٰ وجوبهما، ثم نردفه بتقسيمهما، ثم نذكر شروطهما، ثم نذكر كيفيتهما، فلما نزلنا الكلام فيه علىٰ هذه الهيئة[1]، لا جرم رتبناه علىٰ تمهيد وفصول ثلاثة، وهي وافية بالمقصود منه بعون الله تعالىٰ.



(١) (الهبه) في النسخة (أ، ب).

أما التمهيد:

فنذكر فيه طريق وجوبها ثم نقيم الدلالة علىٰ كونهما واجبين، فهذان مطلبان:

المطلب الأول: في بيان الطريق إلى وجوبهما:

اعلم أن معنىٰ قولنا: في الشيء أنه «**معروف**»، يفيد أنه اعلم فاعله حسنه، أو دل عليه.

ومعنىٰ قولنا: في[1] الشيء أنه «**منكر**» يفيد أنه عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولهذا فإن أفعاله تعالىٰ الحسنة لا توصف بكونها معروفة، ولو قدرنا صدور القبيح من جهته لو يُوصف بكونه منكرًا لما لم يكن معرفًا من أحوالها[2].

فأما الأمر والنهي فهما جميعًا من باب الأقوال.

ومعنىٰ «**الأمر**»: طلب الفعل بقولٍ إنشائيٍ علىٰ جهة الاستعلاء[3] مع إرادة ما تناولته الصيغة.

ومعنىٰ «**النهي**»: هو المنع من الفعل بقولٍ إنشائيٍ علىٰ جهة الاستعلاء[4] مع كراهة ما تناولته الصيغة.

وموضع الاستقصاء في حقيقة الأمر والنهي والبحث عن هذه القيود هو أصول الفقه، ومقدار الغرض قد وفيّنا به.

فإذا تمهدت هذه القاعدة: فاعلم أن الأمر بالمعروف متىٰ أطلق فإنه يفيد أمور ثلاثة:

أولها: القول[5] الدال علىٰ تحصيل المعروف، وهذا الإطلاق هو السابق إلىٰ الأفهام.

وثانيها: أن يُراد به إظهار الكراهة لتركه والإخلال به.

وثالثها: أن يُراد به حمل الغير علىٰ فعل المعروف ومنعه عن الإخلال به.

---

(١) (ان) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بأحوالهما) في النسخة (ج).
(٣) (الاستعلىٰ) في النسخة (ج).
(٤) (الاستعلىٰ) في النسخة (ج).
(٥) (القوال) في النسخة (ب).

وأما النهي عن المنكر: فإنه يفيد عند إطلاقه أمور ثلاثة هي علىٰ العكس مما ذكرناه في الأمر بالمعروف:

أولها: القول الدال علىٰ المنع من الفعل، وهذا هو السابق إلىٰ الأفهام.

وثانيها: أن يُراد به إظهار الإرادة لتركه(١).

وثالثها: أن يُراد به حمل الغير علىٰ ترك المنكر ومنعه عن فعله.

فهذه الأمور تفهم عند إطلاق قولنا: أمر بالمعروف أو نهىٰ عن المنكر.

فإذا تقرر ما ذكرناه:

فنقول: أما الطريق إلىٰ معرفتهما فلا خلاف بين العقلاء في حسنهما عقلًا.

وإنما قلنا هذا: لأن(٢) العقلاء يستحسنون بعقولهم أمر الغير بفعل الواجبات والتفضلات والحث عليها، ويستحسنون نهيهم عن فعل الظلم وسائر القبائح والمنع منها، وهذا شيء لا ينكره أحد من العقلاء ويعرف حسنه، ولا خلاف أيضًا في وجوبهما شرعًا إلا شيئًا يُحكي عن بعض فرق الإمامية زعموا أنه لا يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا عند وجود الأئمة، وهذا فاسد لا يُعوّل عليه، لأنهم مسبوقون(٣) بالإجماع، وإنما الخلاف في وجوبهما عقلًا.

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو علي أنهما يجبان عقلًا في جميع الوجوه إلا في صورة واحدة، وهو أنه إذا كان يلحق الآمر والناهي مضرة عظيمة، ففي هذه الحالة لا وجه لوجوبهما عقلًا.

وذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وأكثر المعتزلة إلىٰ أن وجوبهما لا يكون إلا شرعًا إلا في صورتين:

أحدهما: ما لا يتم تحرزه عن المضرة إلا به، وهذا نحو أن يرىٰ غيره يقتل ولدًا له أو أبًا(٤)، فإنه يلزمه المنع منه عقلًا، لأنه يلحقه بقتله مضرة وغمّ، ولا يمكنه التحرز

---

(١) (لىركه) في النسخة (ب).
(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (مستوقون) في النسخة (ج).
(٤) (اباه) في النسخة (ج).

عن هذه المضرة إلا بالمنع منه.

وثانيهما: أن لا يتم القيام ببعض ما كلفه إلا بالمنع منه، فهذا يجب عقلًا أيضًا، وهذا كأن يحاول الغير منعنا عن رد الوديعة، فإنه يلزمنا كفه، ليتم منَّا تأديه الواجب، وهو رد الوديعة، ففي هاتين الصورتين يجب المنع عقلًا عند أبي هاشم، فأما ما عداهما فلا يجب إلا شرعًا.

فهذا ملخص كلام قاضي القضاة في تقرير قول أبي هاشم.

وأما الشيخ أبو الحسين فذهب إلىٰ أن المنع[1] عن المنكر يجب عقلًا، وحاصل ما جعله حجة علىٰ ذلك هو أن المنع عن المنكر يجري مجرىٰ دفع الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب.

وإنما قلنا: «إن المنع عن المنكر يجري مجرىٰ دفع الضرر عن النفس»، فلأن الواحد منَّا إذا دفع الضرر عن غيره؛ دفعه ذلك الغير عنه إذا وقع به، فننزل دفع الواحد منَّا للضرر عن غيره منزلة دفعه عن نفسه.

وإنما قلنا: «إن دفع الضرر عن النفس واجبًا»، فهذا معلوم ضرورة لا حاجة بنا إلىٰ بيانه.

لا يقال: إن دفع الضرر عن النفس إنما يجب إذا كان معلومًا أو مظنونًا[2]، وليس نعلم أو يغلب علىٰ ظنوننا[3] أنَّا عند دفع الضرر عن الغير فإنه يدفعه عنا إذا وقع بنا، فكيف يقال: بأنه ينزل منزلته؟

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا لا نوجب المنع عن المنكر عن شخص بعينه فيلزم ما قلتم.

وإنما نقول: يجب علىٰ المُكلَفين بأجمعهم علىٰ سبيل الكفاية، فإذا ظهر هذا وفشا أغني وجوبه علىٰ الكفاية علىٰ غلب ظنوننا أنَّا متىٰ منعنا الغير عن فعل المنكر

(١) +(يجب) في النسخة (ب). (٢) (مظنونا) في النسخة (ب).

(٣) (طنوبا) في (أ، ج)، (طوانا) في النسخة (ب).

فإنه يتوجه عليه منعه عنا إذا وقع بنا، وهذا هو مطلوبنا.

فهذا[١] ملخص ما ذكره أبو الحسين وإليه يشير كلام الخوارزمي.

المطلب الثاني: في إقامة الدلالة على كونهما واجبين:

قد ذكرنا من قبل خلاف الناس في طريق وجوبهما، وأن منهم من يوجبهما عقلًا، ومنهم من يوجبهما شرعًا.

فلنذكر ما يحتج به الفريقان ونجعله علىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: في ذكر الاحتجاج لمن يوجبهما عقلًا:

واحتج الشيخ أبو علي بوجوه ثلاثة:

أولها[٢]: هو أن الأمر بالمعروف لطف في فعله، والنهي عن المنكر لطف في الانكفاف عنه، واللطف واجب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب لا محالة.

وإنما قلنا: «إن الأمر بالمعروف لطف[٣] في فعله، والنهي عن المنكر لطف في الامتناع عنه»، فهذا ظاهر، فإنَّا نعلم بالضرورة بعد الخبرة واستقرار العادات أن الواحد منَّا متىٰ[٤] أمر بالمعروف فإنه يكون أقرب إلىٰ فعله ومتىٰ منع عن المنكر فإنه يكون أقرب إلىٰ الانكفاف عنه، وهذا لا إشكال فيه، ولا نعني بكون الشيء لطفًا إلا ما ذكرنا.

فثبت بما ذكرناه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطفٌ.

وإنما قلنا: «إن اللطف واجب»، فقد مضىٰ تقريره.

وثانيها: أن القول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسا واجبين من جهة العقل يؤدي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال. فالقول بعدم وجوبهما عقلًا محال.

---

(١) (وهذا) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(أولها) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(لطف) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (اذا) في (ج)، -(متىٰ) في النسخة (ب).

وإنمـا قلنا: «إن القول بكونهما غير واجبين من جهة العقل يؤدي إلىٰ المحال»، فلأنَّا قد قررنا كونهما لطفًا وأوضحناه، فلو لـم يجب فعلهما عقلًا لكان بمنزلة فعل المفسدة، لأن[١] ترك اللطف يجري مجرىٰ فعل المفسدة، إذ لا فرق في العقول بين فعـل يختار عنده القبيح وبين ترك يخـل[٢] المكلَف عند تركه[٣] بالواجب، والعلم بما ذكرناه ضروري.

فثبت بما ذكرناه أن القول بكونهما غير واجبين بالعقل يؤدي إلىٰ المحال.

وإنمـا قلنـا: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهـذا معلوم بالضرورة، لأنه لو كان صحيحًا لم يؤدِ[٤] إلىٰ المحال.

وثالثهـا: هـو أن الامتناع من المنكـر واجب، فالمنع منه يجـب أيضًا أن يكون واجبًـا، وهـذا هـو المطلـوب، والجامـع بينهما أنهمـا مشـتركان في أن كل واحد منهمـا لا يقـع منه فعل المنكر، فـإذا كان أحدهما واجبًا وجـب في الآخر أيضًا أن يكون واجبًا.

فهذه زُبدة ما عوّل عليه الشيخ أبو علي في نصرة هذه القاعدة.

والاعتراض علىٰ هذه القاعدة ما حققه الشيخ أبو هاشم والخوارزمي.

وحاصـل كلامهما هو أن كونهما واجبين بالعقل لا طريق إليه، وما لا طريق إليه وجب نفيه.

وإنمـا قلنا: «إن وجوبهما بالعقل لا طريـق إليه»، فلأن الطريق إليه ليس إلا أحد أمور ثلاثة كما ذكره أبو علي:

أولها: أن يقال: إن وجوبهما بالعقل يكون لطفًا، وهذا فاسد لأمرين[٥]:

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (يحد) في النسخة (أ)، (فعل) في (ب)، ([redacted]) في (ج).
(٣) (عنده ترك) في النسخة (ج).
(٤) (يؤدي) في النسخة (ج).
(٥) +(أولها: أن يقال: إن وجوبهما بالعقل يكون لطفًا، وهذا فاسد لأمرين) مكررة في النسخة (ج).

أمـا أولًا: فلأن[١] الذي نقطع به جـواز كونهما لطفًا، فأما وجوب كونهما لطفًا فنحـن لا نقطع به، ولهـذا فإن حضور[٢] مجالس الوعظ وزيـارة القبور[٣] يكون معها أبعد عن فعل القبيح ومع ذلك فإنَّا لا نوجبهما.

وأمـا ثانيًا: فلأنَّا إنمـا نقطع بكونهما لطفًـا إذا لم يعارضهما مفسـدة، فإذًا مع تجويز معارضة المفسدة فلا يمكن القطع بوجوبهما .

وثانيهـا: أن يقال: إن الوجـه في وجوبهما بالعقل هو اللطف، فلو لم نفعل هذا اللطف لكان استفسادًا للمكلَف[٤]، لأن ترك اللطف بمنزلة المفسدة، وهذا أيضًا فاسـد، فلأنَّا إنما نقطع بأن ترك فعلهما مفسـدة، إذا علمنا كونهما لطفًا فإنَّا إذا لم نعلم كونهما لطفًا لم يمكن أن يقال: إن ترك فعلهما مفسدة، فبطل ما قالوه.

وثالثهـا: أن يقال: الوجه في وجوبهما عقلًا حملهما علىٰ الامتناع من المنكر، وهذا فاسد أيضًا، فإن فعل القبيح والإقدام عليه قبيح لا محالة فالامتناع[٥] منه لا شك في وجوبه، فأما منع الغير عن فعل القبيح فلم تدل دلالة علىٰ وجوبه، فلهذا بطل القول بوجوبه.

فثبت بما ذكرناه أنه لا طريق إلىٰ وجوبهما عقلًا.

وإنمـا قلنـا: «إن كل مـا لا طريق إليه وجـب[٦] نفيـه»، فقد مر بيانـه وذكرناه غير مرة.

فهـذه زُبـدة ما عـوّل عليـه الخوارزمي والشـيخ أبو هاشـم في بطـلان العلم بوجوبهما عقلا.

---

(١) (فلىن) في النسخة (أ).
(٢) (حصول) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(القبور) في النسخة (ب).
(٤) (اسفسادا المكلف)في النسخة (ب).
(٥) (والامتناع) في النسخة (ج).
(٦) -(وجب) في النسخة (ب).

المرتبة الثانية: في إيراد الدلالة علىٰ وجوبهما شرعًا:

والمعتمد في ذلك مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: الكتاب: ونذكر في ذلك آيتين:

الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فالله تعالىٰ أمر أن يكون فينا من يأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر، وهو صريح في الآية، والأمر لا شك في كونه علىٰ الوجوب إلا لدلالة.

الآية الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٧٨]، إلىٰ قوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٩]. واللعن والذم لهم ما كان إلا من أجل تركهم للنهي عن المنكر، وفي هذا دلالة علىٰ وجوبه.

المسلك الثاني: السُنَّة: فقوله صلىٰ الله عليه وآله[١]: **{لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم، فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم}**[٢]. وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{إن القلب إذا لم ينكر المنكر نكس فجعل أعلاه أسفل}**[٣]. وقوله صلىٰ الله عليه: **{لا يحل لعين ترىٰ الله يعصىٰ فتطرف حتىٰ يغير أو ينتقل}**[٤]، وغير ذلك من الأخبار الدالة علىٰ وجوبهما أو المواظبة عليهما.

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٠٠٤) باختلاف يسير، وأحمد (٢٥٢٥٥) مطولًا. أخرجه الترمذي (٢١٦٩)، وأحمد (٢٣٣٢٧)، والطبراني في الأوسط (١٣٦٧) و(١٣٧٩).

(٣) مسند الإمام زيد بن علي، باب فضل العلماء، ص٣٧٢.

(٤) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (١/ ٢٥٥)، (١٦/ ٣٤٢)، محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة: الأولىٰ - ١٤١٨هـ، (٣/ ٣٧٤). البدرُ التمام شرح بلوغ المرام، الحسين بن محمد بن سعيد اللاعيّ، المعروف بالمَغرِبي، تحقيق: علي بن عبد الله الزبن، دار هجر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، (٩/ ٢٠٣).

المسلك الثالث: الإجماع:

ولا خلاف بين العترة والأمة في وجوبهما بالقول، وإنما الخلاف فيما يعد النهي، هل يجب بالضرب والحبس والقتل، فزعم قوم أنه لا يجب إلا على الإمام أو من يلي من جهته.

وذهب سائر العترة والشيوخ من المعتزلة إلى أن ذلك واجب على الكل.

والذي يختص المسائل الدينية قد ذكرناه، وتفاصيل القول فيه، وذكر مسائله المفردة مذكور في السيّر من الكتب الفقهية، فهذا هو الكلام في التمهيد، ونشرع في شرح الفصول الثلاثة بمشيئة الله.



الفصل الأول
في ذكر التقسيمات التي يشتملان عليهما[1] وأركانهما

اعلم أن هذا الفصل قد اشتمل علىٰ تقسيمات تشعبت[2] عنهما[3] وعلىٰ الأركان التي يبتنيان عليهما[4]، ونحن نميز كل واحد منهما بكلام يخصه، فلا جرم اشتمل الكلام في هذا الفصل علىٰ بحثين.

البحث الأول: في تقسيمهما:

وكل واحد منهما مختص بتقسيم يخصه، فالأمر مختص بتقسيم والنهي مختص بتقسيم، فهذان نوعان:

النوع الأول: ما يخص المعروف في نفسه: وله تقسيمات أربعة:

التقسيم الأول: باعتبار حكمه إلىٰ واجب وغير واجب: فالأمر بالواجب واجب، والأمر بالنافلة نفل.

واعلم أن قاضي القضاة حكىٰ في كتابه «المغني» أن المتقدمين من المعتزلة أطلقوا القول[5] بأن الأمر بالمعروف واجب من غير تقسيم، وأول من قسمه إلىٰ واجب وغير واجب هو الشيخ أبو عليّ؛ فقال: الأمر بالواجب واجب، والأمر بالنافلة نفل، لأن الأمر لا يكون إلا علىٰ حالًا من المأمور، فإذا كان المأمور به يجوز الإخلال به جاز أيضًا في حق الأمر.

لا يقال: أليس المُكلَف يجوز له الإخلال بالمندوب ومع ذلك فإنه يجب علىٰ الله تعالىٰ أن يأمر به ويريده، فهلّا جاز مثله في مسألتنا، فيجوز لنا الإخلال بالمندوب، ويجب علينا الأمر به من غير فرق.

---

(١) (عليها) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (يسعب) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(عنهما) في النسخة (ب، ج).
(٤) (عليها) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) +(القول) مكررة في النسخة (ب).

لأنَّا نقول: عن هذا جوابان:

أحدهما: ما قاله الشيخ أبو علي وهو أن النفل بخلاف الفرض، فلا يجب علىٰ الله تعالىٰ أن يأمرنا بالنفل ولا يدل عليه، ولا يكلف به، واستمر علىٰ العلة التي حكيناها، فهي[1] أن الآمر لا يريد حالة غير حال المأمور به.

وثانيهما: ما ذكره قاضي القضاة: وحاصل كلامه هو أن الذي يوجبه علىٰ الله تعالىٰ هو تمييز المندوب عن الواجب والمباح لا غير، لئلا يلتبس علىٰ المُكلَف ما هو واجب بما هو مباح، فيكون تعريضًا له لاعتقاد الجهل، فأما الأمر بالمندوب والحث عليه بالقول فنحن لا نوجبه علىٰ الله تعالىٰ؛ ليس إلا لأن الآمر لا يكون أعلىٰ[2] حالًا من المأمور كما حققناه.

نعم لو فرضنا كون الأمر بالمندوب لطفًا لبعض المُكلَفين، وجب علىٰ الله تعالىٰ فعله لا محالة، وإنما وجب من أجل كونه لطفًا لا من[3] حيث كونه أمر بالنفل، فافترقا.

التقسيم الثاني: باعتبار طريقه إلىٰ ما يكون معروفًا وطريق معرفته العقل، وإلىٰ ما يكون معروفًا وطريق معرفته الشرع:

فالذي يكون طريق معرفته العقل: هو هذه المحسنات العقلية نحو قضاء الدين ورد الأمانة وحسن التفضلات واصطناع المعروف والإنصاف وتعظيم أهل الفضائل وغير ذلك من الأمور التي يكون مستند معرفة حسنها وكونها معروفة العقل.

والذي يكون طريق معرفته الشرع: هو نحو الأمر بالصلاة والزكاة والحج وسائر القُرب الشرعية، فإن مستند هذه الأمور كلها هو تقرير الشرع ونصوصه.

---

(١) (وهي) في النسخة (ج).
(٢) (اعلا) في النسخة (ج).
(٣) (لامر) في النسخة (ب).

التقسيم الثالث: باعتبار صحة الإكراه فيها واستحالته:

واعلم أن الأفعال المعروفة منها ما يصح دخول الإكراه فيه ومنها ما لا يصح دخول الإكراه فيه.

فالذي يمنع دخول الإكراه فيه منها: هي أفعال القلوب، وهذا نحو العلم بالله تعالىٰ، والعلم بصدق صاحب الشريعة، فإن الإلجاء إلىٰ ترك العلم بهذين الأصلين محال، لأن من حق الإكراه أن يقع علىٰ وجه[1] يمكن التخلص منه بالفعل أو بالترك علىٰ حد وقوع الإكراه، وهذا لا يمكن تأتّيه في أفعال القلوب، فلهذا منعنا من وقوع الإكراه فيها.

وأما ما يصح وقوع الإكراه منها: فهذا نحو الإكراه علىٰ ترك الصلاة والصوم والحج، فإذا أُكره علىٰ ترك هذه الأمور بالقتل جاز له تركها.

أما الصلاة: فقد تقرر[2] بالإجماع أن له قطعها وإبطالها لإنقاذ غريق وإنقاذ صبي تحرّق، فإذا جاز له تركها بعد الدخول فيها لتدارك الغير، فكيف لا يجوز له تركها لتدارك نفسه؟

وأما الصيام: فإذا أُكره علىٰ تركه جاز له ذلك أيضًا لأنه إذا جاز له الإفطار لأجل مشقة السفر والمرض كيف لا يجوز له لأجل مشقة الهلاك للنفس وإتلاف الروح.

وأما الحج: فإذا جاز له تركه عند الإحصار لعذر؛ لسير[3] من عدو يمنعه، كيف لا يجوز له تركه لأجل سلامة النفس وحفظها، وهكذا القول في سائر العبادات من أعمال الجوارح.

التقسيم الرابع: باعتبار من يقوم بهذه الأمور المعروفة: وهي في ذلك علىٰ نوعين: منها ما لا يقوم به إلا الأئمة، ومنها ما يقوم به الأئمة وغيرهم من الناس:

---

(١) (وجوه) في النسخة (ب، ج). (٢) (قرز) في النسخة (ب).

(٣) (يسير) في النسخة (ج).

فالـذي لا يقـوم به إلا الأئمـة: هو نحو الغـزو وتجييش الجيـوش وحفظ بيضة الإسلام وإقامة الجمع وغير ذلك مما يتولاه الأئمة، ويقومون به علىٰ اختلاف فيه بين الأئمة وفقهاء الأمة.

ومنها ما يقوم به الأئمة وغيرهم: وهذا نحو إصلاح الطرقات والمساجد ونصب الحُكام لفصل[1] الحكومات والشجار بين الخلق ونصب القوام علىٰ أموال الأيتام والوقوفات التي مصرفها الفقراء والمساجد وغيرها. فهذه الأمور كلها تكون موكلة إلىٰ نظر الإمام إن كان ظاهرًا، وإلا كان المسلمون أخص بالنظر فيها، ولا يحل لهم إهمالها وإهدارها.

فهذا القدر كاف في تقسيم الأمور المعروفة.

النوع الثاني: فيما يختص المناكير في نفسها:

ولها تقسيمات كثيرة، ولكنا نقتصر منها علىٰ أمور أربعة:

التقسـيم الأول: باعتبار طريقها إلىٰ ما يكون منكرًا وطريق العلم به العقل، وإلىٰ ما يكون منكرًا وطريق العلم به الشرع:

فأمـا الذي يكون طريقه العقـل: فمنه ما يجب إنكاره بكل حـالٍ، ومنه ما يجب إنكاره علىٰ حال دون حال.

فالذي يجـب إنكاره علىٰ كل من ارتكبه بكل حال: هو الظلم والكذب وسـائر المقبحات العقلية.

والذي يجب إنكاره في حالٍ دون حال: هو نحو رمي السهام وممارسة الأسلحة وتصريـف الحمام، فإن كان الغرض بهذه الأمور هو التقوي علىٰ الأعداء والجهاد واسـتطلاع الأخبار من الأقطـار والأقاليم بتصريف الحمام جـاز ذلك ولـم يتوجه

---

(١) -(الحكام لفصل) في النسخة (ج).

إنكاره، وإن كانت هذه الأمور لا وجه في فعلها وإيجادها[1] إلا أغراض محظورة، فإن ذلك لا يجوز، ويجب إنكارها.

وأما الذي يجب إنكاره علىٰ مرتكبه شرعًا: فمنها ما يجب علىٰ كل مكلف، ومنها ما يجب إنكاره علىٰ مكلف دون مكلف.

فأما ما يجب إنكاره علىٰ كل مكلف: فهذا نحو الزنا وأكل الربا وشرب المنكر وغير ذلك من سائر المقبحات الشرعية، فإن هذا وما أشبهه يجب إنكاره علىٰ كل من تلبس به.

وأما ما يجب إنكاره علىٰ مكلف دون مكلف: فهذا نحو شرب المُنَصَّفِ والمُثَلَّثِ[2] ونحو اللعب بالشطرنج، فإن مثل هذا يحسن عند من أدّاه اجتهاده إلىٰ تحليله أو اتبع بالتقليد لمن مذهبه ذلك، ويقبح عند من أدّاه اجتهاده إلىٰ تحريمه أو اتبع بالتقليد لمن مذهبه ذلك، وهكذا القول فيما أشبه ذلك من المسائل الاجتهادية.

التقسيم الثاني: باعتبار حاله إلىٰ ما يتغير حاله بالإكراه وإلىٰ ما لا يتغير حاله بالإكراه:

فالذي يتغير حاله بالإكراه علىٰ وجهين:

أحدهما: [ما][3] **يتغير حاله من التحريم إلىٰ الإباحة**: وهذا نحو التلفظ بكلمة الكفر، فإن مثل هذا يجوز إظهاره والتلفظ به، ويَحسُن منه ذلك ولا خلاف أن ترك إظهار ذلك أفضل والثبوت علىٰ الدين، وأن إظهار مثل هذا معدود في الرخصة، والذي يحسن بحمل القتل لأجله هو ما يكون كذبًا علىٰ الله وعلىٰ رسوله أو يكون

---

(١) (واتخاذها) في النسخة (ج).

(٢) **البَاذَق**: هو ماء عِنَبٍ طُبِخ فذهب منه أقلُّ النصف، فإن ذهب النصفُ يسمّىٰ المنَصَّف، وإن ذهب الثلثان وبقي الثلث يسمىٰ المُثَلَّث. التعريفات الفقهية، ص٤١.

(٣) -(ما) في النسخة (أ، ب، ج).

تكذيبًا لله ولرسوله. فأما ما عدا ذلك نحو الإكراه علىٰ شرب الخمر وأكل الميتة فإنه لا يحسن بحمل القتل لأجله، ويجب عليه فعل ما أكره عليه، فهذا ما يتغير حاله من التحريم إلىٰ الإباحة والحسن[١].

وثانيهما: ما يتغير حاله من التحريم إلىٰ الوجوب: وهذا نحو أكل الميتة وشرب الخمر وما جرىٰ مجراه، فإن هذه الأمور يجب فعلها عند الإكراه كما يلزم فعلها عند الضرورة كأن يخاف الهلاك عند المخمصة[٢][٣]، فيتناول من الميتة ما يسد رمقة، وكأن بعض يلقمه فيسوغها بجرعةٍ من خمر، فإذا جاز إباحتها لهذه الضرورة، جاز إباحتها عند الإكراه.

وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه: فنحو القتل وقطع العضو، فإن هذا وما أشبهه مما لا يجوز دخول الإكراه فيه، بل الواجب عليه الكف عن ذلك وإن قُتل دونه، لأنه إن خلص نفسه من القتل بقتل الغير[٤] لم يكن في الحقيقة مُخلّصًا لها، لأن استحقاق عذاب الله -نعوذ بالله منه- أعظم مما فرّ منه وهو القتل، ويصير هذا الإكراه بمنزلة أن يُخوّف بالقتل علىٰ كل حالٍ في كونها محنة نزلت به، فيلزم ألا يعدل عن الواجب لأجل دفعها.

لا يقال: فيجب علىٰ هذا إذا أُكره علىٰ تناول مال الغير ظلمًا ألا يحل له ذلك، لأنه ظلم للغير، وقد عرفنا خلاف ذلك.

لأنَّا نقول: هكذا نقول: فإنه إنما يخرج عن كونه ظلمًا باختياره وظنية[٥] نفسه، لكن الشرع قد ورد بجواز ذلك في أن الإنسان عند الضرورة يجوز له تناول مال غيره بغير رضاه لاستبقاء نفسه عن التهلكة، وصار الشرع قد أذن له في ذلك، فخرج عن كونه ظلمًا.

---

(١) (والحس) في النسخة (ج).

(٢) (المحمصة) في النسخة (أ، ب).

(٣) **المَخْمَصة**: المَجاعة. التعريفات الفقهيه، ص١٩٩، مقاييس اللغة (٢/ ٢١٩).

(٤) (العين) في النسخة (ب).

(٥) (وطيبه) في النسخة (ج).

التقسيم الثالث: باعتبار موقعة إلىٰ ما يكون المنكر مختصًا وقوعه بالواحد منَّا وإلىٰ ما[1] يكون متعديًا إلىٰ غيره:

فأما ما يكون مختصًا بالواحد منًّا: فينقسم إلىٰ ما يقع به اعتداد، وإلىٰ ما لا يقع به اعتداد[2].

فالذي يقع به الاعتداد: كأن يكون الواحد لا يملك إلا ثوبًا يستر به عورته، فيغصب منه.

وأما ما لا يقع به اعتداد: فنحو أن يتناول إنسان من دواة أحدنا مدة، فإن مثل هذا لا يقع به اعتداد في العادة.

وأما ما يكون متعديًا عنه: فنحو ما يقع من المناكير التي تتعلق بغيره، فهذه الأمور كلها يجب النهي عنها، لكن منها ما يجب النهي عنه عقلًا وشرعًا، وبعضها لا يتعلق به النهي إلا شرعًا وهي ظاهرة.

التقسيم الرابع: باعتبار من يتعلق به النهي عن هذه المناكير: وهي في ذلك علىٰ وجهين:

منها ما لا يتعلق بالإنكار له إلا الأئمة، وهذا نحو إنكار الزنا بالحد عليه، وإنكار السرقة بالقطع، وهكذا القول في سائر المناكير التي شرع فيها الحدود، فإن إنكار هذه الأمور بإقامة الحدود علىٰ مرتكبيها موكول[3] إلىٰ الأئمة علىٰ اختلاف في ذلك.

ومنها ما لا يتعلق بالأئمة كسائر المنكرات.

فهذا ما أردنا ذكره من تقسيم المناكير والأمور المعروفة.

---

(١) (اما) في النسخة (ب).

(٢) -(وإلىٰ ما لا يقع به اعتداد) في النسخة (ب، ج).

(٣) (موكل) في النسخة (ب، ج).

البحث الثاني: في أركانهما:

وهـي الآمر [و][١] الناهي، ثم المأمـور المنهي، ثم المأمور به والمنهي عنه، ثم نفس الأمر والنهي، فهذه أركان أربعة لا بد من بيان كل واحد منها.

الركن الأول: الآمر والناهي:

واعلم أنَّا نريد بالآمر والناهي هو كل بالغ عاقل ذكر حر مسـلم، فهذا الركن قد اشتمل علىٰ هذه الروابط، فلا بد من كشفها وهي خمس:

الأولـىٰ: أن يكون «بالغًا»: وإنمـا اعتبرنا أن يكون بالغًا لنحـترز به عن الصبيان لأنهم لا قوة لهم علىٰ هذه الأمور وتمييزها ويضعفون عن تحملها.

الثانيـة: أن يكون «عاقلًا»: نحترز به عـن المجانين، فإنهم لا يمكنهم القيام بهذه الأمـور، ولأن[٢] الولاية معتبرة في حقهم في أموالهم ونفوسـهم، فكيف يكون لهم ولاية علىٰ غيرهم، هذا محال.

الثالثة: أن يكون «ذكرًا»: لنحترز به عن النسـوان، وإنما منعناهن عن القيام بهذا لأمرين:

أما أولًا: فلأن عقولهن أقرب إلىٰ الضعف والهوان وأحوالهن أميل إلىٰ العجز.

وأما ثانيًا: فلأن هذا مخالف لما فهم من مقصود الشرع في حقهم، فإن الشرع لم يجعل لهن[٣] ولاية علىٰ نفوسهن، فضلًا عن أن يكون لهن ولاية علىٰ هذه الأمور العظيمة.

الرابعـة: أن يكون «حرًا»: ونحـترز به عن العبيد، وإنمـا[٤] امتنع ذلك في حقهم لأمرين[٥]:

---

(١) -(و) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (ولين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (يجعلهن) في النسخة (ب).

(٤) (واما) في النسخة (ب).

(٥) ذكر الإمام يحيىٰ أنه يجب في الآمر والناهي أن يكون حراً لأمرين، ولم يذكر إلا أمر واحد، ولعله سها عن =

أمـا أولًا: فـلأن أحوالهم مسـتحقرة وأقدارهم نازلة عند الخلـق، وهذه الأمور مزايا رفيعة في نظر الشرع، فلهذا لم يكونوا أهلًا للقيام بها.

الخامسـة: أن يكون «مسلمًا»: ونحترز به عن الكفار، وإنما امتنع ذلك في حقهم لأمرين:

أما أولًا: فلأن الأدلة إنما هي متناولة للمؤمنين، والخطاب لهم دون الكفار.

وأمـا ثانيًا: فلأنهم مُصرّون علىٰ أعظم المنكرات وهو الكفر، فكيف يتأتىٰ منهم إنكار المنكر مع إصرارهم علىٰ ما هو أعظم منه.

وقد ذكر الخوارزمي أنه لا يمتنع من الكفار إنكار المنكرات.

أما العقليات فظاهرة.

وأما الشـرعيات فيشـترط أن يقدموا الإيمان علىٰ ذلك، فأما الفسـاق من أمراء الظلـم وأهل الجـور فيقرر أن يكون لهـم تغيير هذه المنكـرات وإزالتها خاصة في وقتنا هذا لعموم البلوىٰ بالظَلَمة وكثرتهم، وعموم البلوىٰ بكثرة المنكرات من أهل الفجور، فلا بد من كفهم عن ذلك ومنعهم عن وقوعها، فإذا كان لا يمكن إلا بأمر الظَلَمة وقوة شوكتهم جاز ذلك لما ذكرناه.

نعـم لو لم يكن الانكفاف عن المنكر إلا بالقتل والقتال هل يكون ذلك للظَلَمة فيـه نظر، والحق أنه ليس لهم ذلك، لأن[1] القتـل في مثل هذا يجري مجرىٰ الحد، والحدود كلها موكولة إلىٰ الأئمة كما قررناه.

الركن الثاني: في المأمور المنهي:

فهـو كل بالـغ عاقـل متمكنًا من منعه عـن القبيح وحمله علىٰ فعـل المعروف،

= ذكر الأمر الثاني، ولم يُشـر الناسـخ في (ب، ج) إلىٰ ما وقع من الإمام من سهو هنا، والأمر الثاني مذكور في كتاب «التمهيد» وهو: «أن أزمنة العبيد مشغولة بخدمة السادات» ص٥٥١.

(١) (غير) في النسخة (ب، ج).

ويستثنىٰ عن[١] هذه الرابطة أمران:

أحدهما: الصبيان: فإنهم يمنعون عن الإضرار بالخلق والفساد في الأرض، ولو انتهىٰ الحال في ذلك إلىٰ قتلهم وقتالهم، وهكذا القول فيما يتعاطونه من المقبحات العقلية، فأما القبائح الشرعية كلبس الديباج وشرب الخمر فإنهم يمنعون عن هذه الأمور بالضرب والحبس دون القتل إجماعًا.

وثانيهما: الكفار من أهل الذمة: -كاليهود والنصارىٰ- فإن هؤلاء قد ورد الشرع بتقريرهم علىٰ هذه المنكرات لمصلحة[٢]، لأجل تمسكهم بالكتب السالفة وتعلقهم بالشرائع من جهة الأنبياء، ومن أجل الرفق بهم لينقادوا للحق عن[٣] بصيرة ومعرفة.

الركن الثالث: وهو المأمور به والمنهي عنه:

وهو كل فعل قبيح أمكننا منعه عنهم، أو فعل واجب يُمكنا من حمله عليه، ويستثنىٰ غير هذا أمر واحد وهي ما وقع خلاف فيها بين علماء الأمة في تحريمها وتحليلها، فإن إنكار هذه الأمور مشروط بأن يكون عند مرتكبه قبيح، فأما إذا كان يرىٰ تحليله؛ فلا وجه لإنكاره عليه لأجل ما وقع فيه من الخلاف.

الركن الرابع: نفس الأمر والنهي:

ولا بد في الأمر من كونه علىٰ جهة الاستعلاء وإرادة مأمورة، ولا بد في النهي من الاستعلاء[٤] أيضًا وكراهية منهيه -كما قدمنا شرحه- وهذا البحث في الأمر والنهي يتعلق بمقاصد أصول الفقه، فهذه جملة أركان الأمر والنهي.



---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (لمصالحه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (علىٰ) في النسخة (ج).

(٤) (الاستعلىٰ) في النسخة (ج).

الفصل الثاني
في ذكر الشروط في حسنها ووجوبها

فلنذكر شرائط حسنهما، ثم نذكر شرائط وجوبهما، ثم نردفه بالكلام فيما يتعلق بالإكراه، فهذه أنواع ثلاثة:

النوع الأول: في بيان شرائط حسنهما:

وجملتها شروط خمسة:

الشرط الأول: أن يكون الشيء الذي يأمر به حسنًا في نفسه، وأن يكون العقل الذي ينهي عنه قبيحًا في نفسه: وإنما وجب اعتبار هذا الشرط لأمرين:

أما أولًا: فلأن الأمر لا يكون أمرًا إلا بالإرادة للمأمور به، والنهي لا يكون نهيًا إلا بكراهة المنهي عنه، فإذا لم يكن عالِمًا بحسن المأمور لم يحسن منه إرادته، وإذا لم يكن عالِمًا بقبحه لم يحسن منه كراهته.

وأما ثانيًا: فلأنه متىٰ جوّز كونه قبيحًا لم يحسن الأمر به، ومتىٰ جوّز كونه حسنًا لم يَحسُن النهي عنه، فإذن لا بد من العلم بحاله من كونه حسنًا أو قبيحًا، ليَحسُن الأمر به والنهي عنه كما ذكرناه.

الشرط الثاني: أن يكون عالِمًا بحسُن المأمور به وأن يكون الناهي عالِمًا بقبيح المنهي عنه: وإنما وجب اعتبار هذا الشرط لأنه إذا لم يحصل له العلم بكونه حسنًا فلا وجه للأمر به، ومتىٰ لم يحصل له العلم بكونه قبيحًا فلا وجه للنهي عنه.

والفرق بين هذا الشرط وبين الشرط الأول: هو أن **الأول**: كلام في المعروف لا بد من كونه حسنًا في نفسه، وأن المنهي لا بد من كونه قبيحًا في نفسه.

والثاني كلام في أنه لا بد من اعتبار علم الآمر بالحسن وعلم الناهي بالقبيح، وظهر الفرق بينهما.

الشرط الثالث: ألا يكون ما يأمر به من المعروف واقعًا[١]**، وألا يكون ما ينهىٰ عنه من المنكر**[٢] **واقعًا أيضًا**: وإنما وجبت اعتبار هذه الشريطة لأنه متىٰ كان المنهي عنه واقعًا؛ استحال رفعه، لأن رفع الحاصل محال، ومتىٰ كان المعروف واقعًا، استحال الأمر به، لأن تحصيل الحاصل محال، فلهذا وجب اشتراط عدم وقوعهما.

الشرط الرابع: ألا يعلم المُنكِر ولا يغلب علىٰ ظنه أنه إن أنكر هذا المُنكَر فعله المُنكِر عليه وزاد عليه في المُنكَر، كان يعلم أنه إن أنكر عليه الزنا وشرب الخمر فإنه يرتد ويكفر، فمتىٰ كان يعلم ذلك أو يغلب علىٰ ظنه ما ذكرنا، قبح النهي، وصار مفسدة قبيحة، لأن من حق الحسن أن يكون فيه غرض[٣]، ويكون متعريًا عن سائر وجوه القبح لا محالة، وهذا لم يغن[٤] عن هذه المفسدة العظيمة، فلهذا كان قبيحًا.

الشرط الخامس: أن يعلم أو يغلب علىٰ ظنه أن لأمره ونهيه تأثيرًا.

واعلم[٥] أن هذا الشرط مما وقع فيه خلاف بين الشيوخ.

وقد اتفقوا علىٰ أنه إذا لم يعلم ولم يغلب علىٰ ظنه أن لأمره ونهيه تأثيرًا، فإنه لا يجب الأمر والنهي،

واختلفوا بعد ذلك هل يَحسُن أم لا؟

فمنهم من ذهب إلىٰ أنه يَحسُن الأمر والنهي وإن لم يقتل لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلىٰ الدين مع علمه بأنه لا يقتل، فإذا كان هذا حسنًا فهكذا القول في مسألتنا.

ومنهم من ذهب إلىٰ أن مثل هذا لا يَحسُن، لأن الغرض بهذا الإنكار إما أن يكون هو تعريف كونه منكرًا أو يكون الغرض به هو ألا يقع المنكر، فإن كان[٦] الغرض

---

(١) +(واقعا) مكررة في النسخة (ب).
(٢) (المنكرات) في النسخة (ج).
(٣) (عرض) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (يعر) في النسخة (ج).
(٥) (اعلم) في النسخة (ج).
(٦) (كل) في النسخة (ب).

تعريف كونه منكرًا فهذا حاصل، لأن كونه منكرًا معلوم لا محالة، لا يحتاج إلىٰ[1] تعريف، وإن كان الغرض هو ألا يقع المنكر فهذا مفقود في مسألتنا.

فأما قاضي القضاة عبد الجبار فقد اختلف كلامه في ذلك، فذكر في تعليق «المحيط» أن هذا الشرط معتبر في الحسن والوجوب جميعًا، فإذا لم يغلب علىٰ ظنه أن لقوله تأثيرًا صار في حكم العابث[2] فلا يكون حسنًا ولا واجبًا، وفرق بين هذا وبين استدعاء الغير إلىٰ الدين مع غلبة الظن بأنه لا يقتل، وقال: إن في الاستدعاء[3] يحسن وإن لم يقتل، لأنه جارٍ مجرىٰ التعريف وإزاحة العلة حتىٰ تقوم الحجة علىٰ من يستدعيه إلىٰ الدين، لأن الغرض بما يرجع إلىٰ الاستدعاء ليس إلا التمكين دون حصول ذلك الفعل، والغرض بالنهي عن المنكر هو ألا يقع المنكر دون غيره، وإذا[4] لم يحصل بهذا الغرض، كان عبثًا فافترقا.

وذكر في كتابه «المغني» أن هذا الشرط معتبر في الوجوب لا غير، فأما الحسن فإن الإنكار يَحسُن وإن غلب علىٰ ظنه أنه لا يقتل، وقال: إن غلبة الظن شرط في الوجوب لا في الحسن.

والمختار عندنا: ما ذكره في «المغني» لأمرين:

أما أولًا: فلأن النهي عن المنكر بمنزلة دفع المضرة عنه، فلهذا كان حسنًا، فإذا كان فيه هذا الغرض وقد تعرىٰ عن وجوه القبح، وجب القضاء بحسنه، وإن غلب علىٰ ظنه عدم قبوله، فأما الوجوب فطريقه الشرع، وقد انعقد الإجماع علىٰ أنه لا يجب النهي شرعًا إلا إذا غلب علىٰ ظنه قبوله، لأن وجه الحُسن مخالف لوجه الوجوب لما حققناه.

وأما ثانيًا: فلأن في هذا الإنكار إعزاز للدين وإظهار الشفقة عليه بإنكار المنكرات، وهذا الغرض حاصل سواء قتل[5] أو لم يقتل[6]، فلهذا كان الإنكار حسنًا.

---

(١) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٢) (العابـ) في النسخة (ب).
(٣) (الاستدعىٰ) في النسخة (ب).
(٤) (فاذا) في النسخة (أ).
(٥) (قبل) في النسخة (ج).
(٦) (يقبل) في النسخة (ج).

فهذه جملة الشرائط المعتبرة في الحُسن.

النوع الثاني: في ذكر الشرائط المعتبرة في الوجوب:

واعلم[١] أن جميع ما قدمناه في شرائط الحُسن هي بعينها شرط في الوجوب لأن من حق الواجب ألا يكون واجبًا حتىٰ يكون حسنًا، لكن الوجوب مختص بشرائط:

الشرط الأول: أن يغلب علىٰ ظن الآمر عدم وقوع المعروف: وهذا كأن تراه لا ينبهنا[٢] للصلاة وقد ضاق وقتها[٣]؛ وقرب فوات الوقت فيها، ونحو أن تراه مستمرًا علىٰ الأكل وقد قرب طلوع الفجر، فإنه والحال هذه يتوجه عليه الأمر بالمعروف ويجب عليه.

ونحو أن يغلب علىٰ ظنه وقوع المنكر كأن يرىٰ الآلات مهيأة[٤] لشرب الخمر، ونحو أن تراه قد أعد المكيال والميزان للزيادة علىٰ ما جرت به العادة في الأسواق، ونحو أن تراه يختلف إلىٰ البيوت المتهمة بالريبة، فإن مثل هذه الأحوال يغلب علىٰ الظن وقوع المنكر، فلهذا قلنا: بوجوب النكير في هذه الأحوال، لأن[٥] الغرض بالأمر بالمعروف هو وقوعه، والغرض بالنهي عن المنكر هو ألا يقع، فإذا انتهىٰ إلىٰ هذه الحالة توجه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجب، وإلا كان الغرض بهما فائتًا، فإذا لم يغلب الظن بهذه الأمور سقط الوجوب لا محالة، لأن[٦] غلبة[٧] الظن معتبرة في توجه الوجوب.

نعم قد ينفىٰ الحسن في ذلك لا علىٰ وجه الإنكار بل علىٰ طريقة الوعظ والنصح لصاحبه.

---

(١) (فاعلم) في النسخة (ب، ج).

(٢) (سهنا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) -(وقتها) في النسخة (ب، ج).

(٤) (الالاد مهناه) في النسخة (ب).

(٥) (لىن) في النسخة (أ، ب).

(٦) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).

(٧) (عليه) في النسخة (ج).

الشـرط الثـاني: أن يغلب علىٰ ظنه حصـول ضرر عظيم، إمـا[١] بقتله وإما بقطع عضـو من أعضائه، وإما بـأن يجرحه[٢] حرجًا عظيمًا يضر به، فمتىٰ غلب علىٰ ظنه حصول هذا الضرر، سقط الوجوب[٣].

وهذا الشـرط يفتقر إلـىٰ تفصيل، وحاصلـه: أن نقول: ليس يخلـو[٤] حال هذا الناهـي إما أن يغلب علىٰ ظنه أن المُنكِـر عليه يفعل المُنكَر لا محالة، ويوصل إليه هـذا الضـرر العظيم أو لا؟ فإن كان الأمر هكذا لم يَحسُـن النهي ولا يجب لأنه لم يقـع به غرض، وفيه وقوع هذه المفسـدة، وإن كان يغلب علىٰ ظن الناهي أنه بترك المُنكَر لكنه يوصل إليه هذه المضرة العظيمة، فإنه ينظر فيه، فإن كان ما يتركه أهون مما يفعله من المضرة نحو أن يترك شـرب الخمر ويقتله، فقد قال الشيوخ: إن مثل هـذا الإنكار يقبح لما فيه من المفسـدة العظيمـة، لأن كل واحد من هذين الأمرين وإن كان كبيرًا [و][٥] فسقًا لكن القتل أعظم في نظر الشرع وأكثر جرمًا، وإن كان ما يتركه أعظم مما يفعله نحو أن يترك فعلًا هو كفر وارتداد لكنه يقتله، فاتفق الشيوخ علـىٰ سـقوط الوجوب في هذه الحالة، لأنـه تعالىٰ أباح لنا التلفـظ بكلمة الكفر في حالة الإكراه خوفًا علىٰ نفوسـنا من القتل، فلأن يبيح لنا أن نترك غيرنا بفعل الكفر لخوفنا[٦] علىٰ أنفسنا أولىٰ وأحق.

نعم إذا كان الوجوب ساقطًا فهل يبقىٰ الحسن أم لا؟ فيه خلاف.

فذهب الشـيخ أبو الحسـين إلىٰ أن الحُسـن بـاق، وحجته علىٰ هـذا هو أن في تحمله إعزاز للدين وهو الصبر علىٰ القتل وإزهاق الروح لأجل الترك للمنكر، كما أن الصبر علىٰ القتل وترك التلفظ بكلمة الكفر يكون حسنًا، فهكذا[٧] ما نحن فيه.

---

(١) (انما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بايحرحه) في النسخة (ج).
(٣) (بوجوب) في النسخة (ب).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٥) -(و) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (يحوفيا) في النسخة (ب).
(٧) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

وذهب **قاضي القضاة إلىٰ** أن مثل هذا الإنكار يقبح لما فيه من المفسدة، وزعم أنه مخالف للتلفظ بكلمة الكفر، إذ لا إعزاز للدين فيه بخلاف الصبر عن التلفظ بالكفر، فإن كان إعزاز الدين فيه ظاهر فافترقا؟

والحق ما ذكره الشيخ أبو الحسين لأنهما سيان في إعزاز الدين، فإذا حسن تحمل الصبر علىٰ القتل في أحدهما حسن في الآخر من غير فرق بينهما.

الشرط الثالث: هو ألا يغلب علىٰ ظنه ألا يؤخذ منه مال، وينبغي أن يكون الاعتبار كالاعتبار الذي مر في الإضرار بالنفس، فإن كان المال المأخوذ يسير لم يسقط الوجوب، وإن كان عظيمًا سقط الوجوب.

وهل يبقىٰ الحسن أم لا؟

فنقول: إن كان ما يتركه عظيمًا نحو القتل والفساد في الأرض وما يؤخذ منه من المال يسير في مقابلته، حَسُن الإنكار لا محالة، لأن المال وإن كان عظيمًا لكنه يستحقر بالإضافة إلىٰ الكف عن هذه المفسدة العظيمة، وإن كان ما يتركه كفرًا وما يؤخذ منه من المال عظيم يجحف بحاله، ويؤدي إلىٰ تلفه، فعلىٰ كلام أبي الحسين يحسن، وعلىٰ كلام قاضي القضاة يقبح، والحجة علىٰ المذهبين ما تقدم.

فهذا هو الكلام في شرائط الوجوب، وبعضها يدخل في بعض، فإن ما تعلّق بالضرر في النفس وما يتعلق بالضرر بأخذ المال كله من باب المفسدة، وإن كان بعضها يتعلق بالنفس وبعضها بالمال لكن ما ذكرناه أكثر تحقيقًا وأظهر تلخيصًا فكان[1] أولىٰ.

❁ تنبيه

اعلم أنَّا قد ذكرنا فيما سلف أن الطريق إلىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشرع، وأفسدنا كلام من يزعم أن طريق وجوبهما هو العقل بما فيه مُقنع وكفاية فلا فائدة في تكريره.

---

(١) (وكان) في النسخة (ب، ج).

فأما ما يزعمه الشيخ أبو علي من أن القول بعدم وجوبهما عقلًا يقتضي إباحة المنكر، وقرر هذا بأن الواحد إذا لم ينكر المنكر مع تمكنه من إنكاره فإنه يكون في الحكم كمن أبيح له، **فهو فاسد لأمرين:**

أما أولًا: فلأن معنىٰ الإباحة هو قول القائل لغيره افعل هذا ولا حرج عليك في فعله، وما جري مجراه في إفادة هذه الفائدة، ونحن نعلم بالضرورة أن ترك إنكار المنكر لا يُشعر بهذه الفائدة ولا يدل عليها، فكيف يقال: إن تركه للإنكار يجري مجرىٰ الإباحة .

وأما ثانيًا: فلأنه لو كان القول بعدم وجوبه عقلًا يقتضي إباحته للزم في القديم تعالىٰ إذا لم يمنع من المنكر أن يكون في حكم المبيح له، وهذا فاسد.

لا يقال: إنما أوجبنا الإنكار عقلًا لأنه لو لم ننكره لأوهم كونه راضيًا بوقوعه، فلهذا[1] أوجبنا إنكاره عقلًا، لئلا يوهم الرضا به وهو قبيح.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا نعلم بالضرورة كون الواحد منَّا كارهًا لوقوع المنكر وإن لم يكن فاعلًا لهذا الإنكار، فمن أين يلزم كونه راضيًا به، فبطل ما زعمه أبو عليّ، وصح ما قررناه من قبل.

فهذا ملخص ما ذكره قاضي القضاة في بطلان كلام الشيخ أبو علي.

النوع الثالث: فيما يتعلق بالإكراه:

اعلم أن الكلام في الإكراه واسع ويشتمل علىٰ مسائل كثيرة، ولكنا نذكر منها ما يليق بمقصد هذا الكتاب علىٰ جهة الاختصار، فنذكر أولًا أسباب الإكراه، ثم نذكر ثانيًا: ما يتعلق بالمكره، ثم نذكر شروط الإكراه، ثم نردفه بالكلام فيما يبيحه الإكراه وما لا يبيحه، فهذه أركان أربعة.

---

(١) (ولهذا) في النسخة (ج).

الركن الأول: في ذكر أسباب الإكراه:

اعلم أن السبب المبيح لهذه الأمور المحرمة كالنطق بكلمة الكفر وأكل الميتة وشرب المسكر وسائر الأمور المحرمة إنما هو الخوف من القتل والتلف وما يؤدي إليهما سواء أدىٰ إليه بواسطة أو بوسائط أو من غير واسطة، فمتىٰ خُوّف الواحد منَّا بما ذكرناه، فمن يعلم وقوعه من جهته أو يغلب علىٰ ظنه، فإنه يصير مُكرَهًا لا محالة -كما سنحققه في أحوال المكره- فأما لو خُوّف بالأمور التي لا يخاف منها التلف وهذا نحو الضرب القليل؛ أو الكثير الذي لا يخشىٰ منه التلف أو أخذ المال الذي لا يخشىٰ بأخذه تلف علىٰ نفسه بفقده أو بقطع عضو من أعضائه التي لا يخشىٰ منه السراية إلىٰ الروح، فإن هذه الأمور وما أشبهها لا يكون إكراهًا ولا يُعد مُكرهًا لأجلها، ولا تباح هذه الأمور المحرمة لأجلها.

ومعتمدنا في الدلالة علىٰ تقرير هذه القاعدة أمران:

أحدهما: أن الله تعالىٰ أباح التلفظ بكلمة الكفر في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، فإنها نزلت في عمار وأبيه ياسر لما خُوّفا بالقتل، فثبت ياسر علىٰ الدين وتلفظ بها عمار، فقُتِلَ ياسر وسَلِمَ عمار، ولم تكن إباحتها إلا لأجل الخوف علىٰ النفس، وهذا يدل علىٰ ما قلناه.

وثانيهما: هو أن هذه الأمور من أكل الميتة وشرب الخمر وسائر الأمور المُحرَّمة معلوم بالضرورة تحريمها من جهة الشرع، فلا يمكن الإقدام علىٰ إباحتها إلا بدليل شرعي، وقد تقرر بالإجماع أن عند الخوف علىٰ النفس بالقتل والإتلاف يحسُن فعل هذه الأمور المُحرَّمة، ولم يدل علىٰ ما سواه دليل من جهة الشرع، وإذا كان الأمر كما قلناه وجب أن يكون باقيًا علىٰ أصل المنع والحصر.

لا يقال: أليس في الفقهاء من زعم أن الإكراه قد يكون تخوّف تلف عضو من أعضائه وبعض من أبعاضه، وإن لم يكن مؤديًا إلىٰ تلف النفس، ويكون في حكم ما

يؤدي إلىٰ تلف النفس كما حكىٰ عن أهل العراق وغيرهم من الفقهاء، وهكذا فإن من الناس من يجبر[١] تناول الأمور المحرمة لأجل التداوي فيرتكب هذه الأمور المحرمة، وإن لم يكن خائفًا علىٰ نفسه تلفًا، فكيف يقال: بأن الإكراه لا يكون إلا عند الخوف علىٰ النفس من التلف كما زعمتم؟

لأنَّا نقول: أما ما حكىٰ عن أهل العراق وغيرهم من الفقهاء فهو فاسد، إذ لا دليل عليه من جهة الشرع، ولأنَّا لو جوّزنا ذلك في قطع العضو الذي لا يؤدي إلىٰ تلف النفس، لجوّزنا ذلك في كل مضرة حتىٰ يؤدي إلىٰ أن يكون مكرهًا في قطع شحمة الأذن وبعض الأنامل، وحبس ساعة، وتناول درهم غصبًا من ماله، وهذا خطأ لا قائل به.

وأما ما حكىٰ عن[٢] تناول الأمور المُحرَّمة لأجل التداوي فهي إنما أجازوه لأجل الخوف علىٰ النفس، وهذا موافق لما ذكرناه، ومتىٰ جوّزوا خلافه فهو فاسد، وهم محجوجون بما قدمناه، ويؤيد ما ذكرناه أن الإكراه ينزل منزلة الضرورة، ومعلوم أن من الضرورة لم يبح الميتة إلا عند الخوف علىٰ النفس من التلف، فهكذا يكون حكم الإكراه لأنهما سيان في إباحة ما كان محرمًا.

الركن الثاني: في بيان ما يتعلق بالكلام في المُكرَه:

اعلم أن المعتبر في هذا الباب هو بأن يحصل المُكرَه خائفًا علىٰ نفسه من القتل، ولن يكون علىٰ ما ذكرناه إلا بأن يكون المُكرِه الحاصل[٣] قادرًا علىٰ إنفاذ ما توعد به، ولا يجد المُكرَه سبيلًا إلىٰ التخلص عما توعده به، فمتىٰ كانت الحال علىٰ هذه الصفة كان مُكرَهًا لا محالة، وسواء[٤] كان المُكرِه سلطانًا ظالمًا أو لصًا أو خارجيًا أو غير ذلك لأن اختلاف أحوالهم لا تؤثر بعد اعتبار ما ذكرناه من إنفاذ ما توعد به

---

(١) (يحيز) في النسخة (ج). (٢) (من) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الحامد) في النسخة (أ)، (الحاقد) في (ب، ج). (٤) (وسو) في النسخة (أ).

والقـدرة عليه، وأما إذا لم يكن المُكـرِه قادرًا علىٰ إنفاذ ما توعد به أو وجد المُكرَه سبيلًا إلىٰ التخلص عن ذلك، فإنه لا يكون مُكرَهًا.

لا يقـال: أليس قد أُثر عن بعـض الفقهاء أن مخالفة أمر السـلطان الجائر يكون إكراهًا ويباح لأجله الأمور المحرمة التي ذكرناها أو لم يعتبر شيئًا آخر.

لأنَّا نقول: إنه إنما يُعد إكراهًا إذا علم المُكرَه أن مخالفة أمره سببًا لتلف النفس، فعند هذا يكون إكراهًا، فأما إذا لم يعلم ما ذكرناه فإنه لا يكون مُكرَهًا بتوعده مطلقًا إلا إذا كان الحال ما ذكرناه.

فحصل من مجموع ما ذكرنا ها هنا أن المُكرَه لا يكون مُكرَهًا إلا باعتبار أمرين:

أحدهما: أن يكون قادرًا علىٰ إنفاذ ما توعد به.

وثانيهما: أن يكون المتوعد به هو تلف[1] النفس لا غير.

فهذا ما أردنا ذكره فيما يتعلق بالمكره الحاصل[2].

الركن الثالث: في بيان شروط الإكراه

اعلم أن الإكراه لا بد من أن يكون جامعًا لشـرائط حتىٰ يصح أن يكون مؤثرًا في تغير الحكم لأجلها، وذلك أمور ثلاثة:

الشرط الأول: أن يكون مقتضيًا للخوف علىٰ النفس، فأما إذا لم يكن مؤديًا إلىٰ[3] قتل النفس أو ما يكون موصلًا إلىٰ تلفها،[4] فلأن وجه الإكراه كما قدمنا شرحه.

الشــرط الثاني: ألا يمكنه الخلاص مما يخافه إلا بتحمل ما[5] أكره عليه، فأما إذا كان يمكنه التخلص مما يخافه بأي وجه كان، فإنه لا يكون مُكرَهًا.

---

(١) (التلف) في النسخة (ب). (٢) (الحامل) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (للىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) كتب الناسخ في الهامش (فلا يبيحه الإكراه لأن وجه) في النسخة (ج).

(٥) -(ما) في النسخة (أ، ب).

الشـرط الثالث: أن يكون الذي أُكره عليه مما يتغير حاله بالإكراه والمضار، فأما إذا كان مما لا يتغير حاله بالإكراه والمضار، فإنه لا معنىٰ للإكراه كما سنحققه من بعد بمشيئة الله تعالىٰ.

فإذا اجتمعت هذه الشـرائط الثلاث لم يمتنع كونه مُكرَهًا فيجوز له عند الإكراه من الفعل والترك ما كان يمتنع جوازه لو لا الإكراه، ويزول عنه الإثم، ولو لا الإكراه كان الإثم حاصلًا لا محالة.

لا يقـال: فهل تفرقون في الواحد منَّا بين ما يفعله لأجل الضرورة وبين ما يفعله لأجل الإكراه أو تجعلون حالهما في ذلك مستويًا، فلا يكون ثَمَّ فرق بينهما.

لأنَّا نقول: بل الفـرق بينهما حاصل، فإن ما يتناوله لأجل الضرورة كأكل الميتة فإنه يجب عليه تناولها لأجل الضرورة.

لأن الشرع قد عرَّفنا حُسنه برفع الحرج عن فعله لقوله: ﴿فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وعرفنـا بالعقل وجوبه لأنه دفع للضرر عن النفس، ومـا هذا حاله فهو واجب. فأمـا التلفـظ بكلمة الكفر عند الإكـراه والخوف من القتل فهو حسـن ليس واجبًا، ووجـه حسـنه كونه تـداركًا للنفس عن القتل، وورد الشـرع بأن الكـف عنه أفضل لمـا فيه مـن إعزاز للدين، فلهذا لم يكن واجبًا، وليس هكذا حال تناول الميتة، فإن الكـف عنها ليس فيه إعـزاز للدين، فلهذا كان تناولها واجبًـا عند الضرورة فافترقا من هذا الوجه.

الركن الرابع: فيما يبيحه الإكراه وما لا يبيحه

قـد ذكرنـا فيما سـبق أن أفعال القلـوب لا يصح دخـول الإكراه فيهـا فلا وجه لإعادتـه، فـإذا عرفت هـذا فاعلـم أن الأفعال التي يصـح دخول الإكـراه فيها هي علىٰ[1] ثلاثة أضرب:

---

(١) (علا) في النسخة (ج).

فالضرب الأول منها: ينتقل حاله بالإكراه عن التحريم إلىٰ الوجوب، وهذا نحو ما ذكرناه من أكل الميتة وشرب الخمر، ثم هذا علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون مُكرَهًا علىٰ الفعل كالذي ذكرناه من أكل الميتة وشرب الأشياء النجسة.

وثانيهما: أن يكون مُكرَهًا علىٰ الترك، وهذا نحو أن يكون مُكرَهًا علىٰ ترك الصلاة وترك الصوم، فهذه الأمور كلها سواء كانت تروكًا أو أفعالًا فإنه يجب عليه امتثال ما أُكره عليه من فعل أو ترك لأجل تدارك النفس عن القتل، ولا يجوز له التأخر، لأن[1] حفظ المهجة أهم في مقصود الشرع ونظره من الملابسة لهذه الأمور، فلهذا وجب حفظ النفس والإقدام عليها لما ذكرناه.

الضرب الثاني منها: ينتقل عن التحريم إلىٰ الإباحة والحسن: وهذا نحو إظهار كلمة الكفر ولا خلاف أن ترك إظهار ذلك أفضل من فعله، وأن فعله يجري مجرىٰ الرخصة، ثم لا فرق في ذلك في إظهار كلمة الكفر أن يكون تكذيبًا لله تعالىٰ أو تكذيبًا لرسوله فيما جاء به، وما جرىٰ مجراه في أن تحمل القتل أفضل من إظهارها وحسنه، فأما ما عدا ذلك فإن عند الشيوخ أنه لا يحسن تحمل القتل لأجله، ويعتبرون في ذلك إعزاز للدين، ولهذا فإن عندهم أن سلطانًا ظالمًا لو أكره الناس علىٰ شرب الخمر وخافوا أنهم لو لم يشربونه قتلهم، فإن الواجب عليهم الشرب، ولا يحسن عندهم تحمل القتل إذ ليس في الامتناع عن شرب الخمر ما يكون إعزازًا للدين، فلهذا افترق الحال بين الإكراه علىٰ شرب الخمر وبين الإكراه علىٰ التلفظ بكلمة الكفر من هذا الوجه[2].

نعم إذا سوغنا إجرائها[3] علىٰ اللسان لأجل الإكراه فكيف[4] يكون[5] إطلاقها وإجراؤها علىٰ اللسان؟

---

(١) (لىن) في النسخة (أ، ب).

(٢) -(من هذا الوجه) في النسخة (ج).

(٣) (اجراها) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) -(فكيف) في النسخة (ب، ج).

(٥) (فيكون) في النسخة (ب، ج).

وقد اختلف العلماء في ذلك:

فقال بعضهم: يجوز له أن يتكلم بها علىٰ وجهٍ يكون كاذبًا فيه، وأن مثل ذلك يحسن في هذه الحال، ويرتفع عنه الإثم.

وهذا فاسد، فإنَّا قد قررنا فيما سبق في التقبيح والتحسين أن الكذب إنما يقبح لكونه كذبًا لا غير، ولا يؤثر في ذلك اختلاف المنافع والمضار في الاختلاف والدفع به، فلو حسن الكذب لمكان الإكراه لكان قد حسن لأجل دفع الضرر، ولو كان كذلك، لكان لا يمتنع أن يتعبدنا[1] الله[2] بالكذب إذا كان فيه لطف، لأن[3] اللطف يتضمن دفع الضرر في باب الدين، فإن حسن الكذب لما كان دفع الضرر العاجل جاز حسنه لمكان دفع الضرر الآجل وهو العقاب، ولو حسن من الله أن يتعبد به لحسن منه أن يفعله، ولو حسن منه فعله لارتفعت الثقة بأخباره، وهذا محال.

وحكىٰ قاضي القضاة في كتاب «المغني» عن الشيخين أبي الهذيل وأبي علي أنه لا يَحسُن منه الكذب في هذه الحالة؛ إلا أن يكون ممن لا يمكنه التعريض فإنه يَحسُن منه، ويجوز له ذلك.

والحق عندنا ما ذكره قاضي القضاة وهو أنه لا يَحسُن إجراء هذه اللفظة إلا بالتعريض، لأن الإكراه لا يتعلق بكونه كذبًا وإنما يتعلق بإيجاد هذه الصيغة فقط، فلهذا قلنا: إنه لا بد من التعريض، ولا يجوز إطلاقها مع اعتقاد مضمونها لما ذكرناه.

الضرب الثالث: وهو ما لا يؤثر فيه الإكراه:

وهذا نحو أن يُكرَه علىٰ قتل الغير فمن أُكرَه علىٰ قتل الغير، فإن الواجب عليه الكف عن قتله، وإن قُتل دونه، ويصير هذا الإكراه في عدم امتثاله بمنزلة[4] أن يُخوّف بالقتل من غير إكراه في كونه محنة له، فيلزم ألا يعدل عن الواجب لأجل هذه المحنة، لأنه إن خلَّص نفسه مما يخافه بقتل الغير، لم يكن في الحقيقة مخلّصًا

---

(١) (يتعبد) في النسخة (أ).
(٢) (لله) في النسخة (ب).
(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) -(بمنزلة) في النسخة (ب، ج).

لها، لأن ما يلحقه من المشقة باستحقاق النار أعظم مما يستحقه من مشقة القتل وظلم الغير له بالإكراه لا يكون محلًا له ظلم غيره بالقتل، ولو حل ذلك لأجل الإكراه لحل[١] المضطر في المخمصة[٢] أن يأكل غيره، وهذا محال.

فحصل من مجموع ما ذكرنا أن قتل الغير[٣] لا يبيحه الإكراه.

نعم ربما وقع الخلاف في صور هل يدخلها الإكراه أم لا؟

الصورة الأولىٰ: القذف: زعم بعضهم أن القذف مما لا يدخله الإكراه كالقتل للغير، فإنهما سيان في كونهما ظلمًا للغير، فلهذا لا يدخلهما الإكراه. وذهب آخرون إلىٰ[٤] جوازه.

والحق عندنا أنه مما يدخله الإكراه، لأنه ليس أبلغ حالًا من التلفظ بكلمة الكفر، فإذا سوغها الإكراه وأباحها جاز مثله في القذف من غير فرق، لكنه إنما يفعله علىٰ جهة التعريض والكتابة دفعًا للخوف ولا يحل له[٥] القصد إلىٰ وجه الكذب بالقذف، لأن في التعريض له مندوحة عن ارتكاب الكذب.

لا يقال: إن القذف يكون ظلمًا للمقذوف، وما هذا حاله فإنه لا يبيحه الإكراه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه إذا كان واقعًا بالإكراه لم يكن قذفًا[٦] في الحقيقة لأجل التعريض ويصير بمنزلة أن ينطق به علىٰ وجه الحكاية في كونه لا يلحق به معرّة المقذوف.

الصورة الثانية: الزنا: فنقول: **أما المرأة** فلا شُبهة في صحة إكراهها علىٰ الزنا، لأنه[٧] قد يمكن حصول الزنا بها من غير فعل من جهتها، فلهذا كان الإكراه متعقلًا في حقها، **وأما الرجل** ففي صحة إكراهه علىٰ الزنا خلاف بين العلماء.

---

(١) (بحل) في النسخة (ب).
(٢) (المحمصة) في النسخة (ج).
(٣) (الغيں) في النسخة (ب).
(٤) (للیٰ) في النسخة (أ).
(٥) -(له) في النسخة (ب، ج).
(٦) (فرقًا) في النسخة (ج).
(٧) -(لأنه) في النسخة (ب).

فذهب **الشافعي** إلىٰ أنه يصح وقوع الإكراه في الزنا ولم يفصل في ذلك تفصيلًا.

وأما أصحاب أبي حنيفة فمنعوا من وقوع الإكراه في الزنا، **وزعموا** أن[1] انتشار الألة لا يمكن مع الكراهة.

وأما أبو هاشم فاستبعد انتشار آلته مع الكراهة في النفس وقوة الامتناع ثم إنه صحح كلامه في ذلك ولم ينص[2] فيه علىٰ جرم[3].

واعلم أن هذا الخلاف في الحقيقة لا معنىٰ له.

لأنَّا نقول: ليس يخلو[4] الحال مع الإكراه إما أن تحصل الألة علىٰ وجهٍ يمكنه فعل الزنا بها أو يكون مع الإكراه يمتنع وقوع الزنا بها، فإن كان الأول: فالإكراه علىٰ الزنا صحيح لا محالة، لأنه ممكن، وإن كان الثاني: فالإكراه علىٰ الزنا مستحيل لتعذر الألة، ومع هذا التحقيق يرتفع الخلاف والنزاع.

والحق عندنا: أنه يصح وقوع الإكراه في الزنا لأمرين:

أما أولًا: فلأنه إذا جاز فعل الزنا مع خوفه من العقاب العظيم في الآخرة لأجل الشهوة، جاز أيضًا فعله عند خوف الإكراه للشهوة أيضًا من غير فرق بينهما.

وأما ثانيًا: فلأن الألة إنما تنتشر لأجل الشهوة، فالخوف والكراهة لا يؤثر في زوال الشهوة وزوال موجبها.

لا يقال: إن في مثل هذه الأحوال من خوف الإكراه تبطل الشهوة وتكون زائلة، فلا يمكن الإكراه.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنه لا يمتنع أن يُديم الله الشهوة والحال هذه، وإذا[5] كانت دائمة صح الزنا في حقه مع الكراهة، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) -(أن) في النسخة (ب).
(٢) (يمص) في النسخة (ج).
(٣) (صرم) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٥) (وإن) في النسخة (ب، ج).

الصورة الثالثة: العتق والنكاح والطلاق: ولا خلاف في أن له أن يفعل هذه الأمور من أجل الإكراه، ولكن الخلاف في حكمها هل يكون ثابتًا أو غير ثابت؟ **فمن العلماء من ذهب إلىٰ** أن لا حكم بهذه الأمور مع الإكراه وأنها مرفوعة، **ومنهم**[١] **من زعم** أنها تؤثر خاصة فيما لا يقبل قبيحًا كالطلاق[٢] والنكاح والعتق، وهذه مسائل فقهية، وليس من همنا ذكرها، ولكن غرضنا ذكر ما يبيحه الإكراه وما لا يبيحه، وقد ذكرناه.

فهذا ما أردنا ذكره فيما يتعلق بغرضنا من الإكراه.

تنبيه

اعلم أن إنزال الضرر بغيره عند الإكراه مخالف لإنزال الضرر بنفسه عند الإكراه، فإنزال الضرر بغيره كالقتل وقطع العضو منه مما لا يبيحه الإكراه كما قررناه فيما سلف، ولا يعتبر في ذلك كونه أقل ولا أكثر. وأما إنزال الضرر بنفسه عند الإكراه فإنه يعتبر فيه الأقل والأكثر.

فنقول: كل ضررٍ يكون بقاء للنفس وسلامة لها غير التلف فإنه يجوز الإقدام عليه عند الإكراه فَعَلَ هذا لو أُكره علىٰ القتل إن لم يقطع عضو من أعضائه فإنه يجوز له الإقدام علىٰ قطع العضو لأجل سلامة نفسه وبقائها، بخلاف ما لو أُكره علىٰ القتل إن لم يقتل نفسه، فإن مثل هذا لا يجوز له الإقدام عليه، لأنه لا يرجىٰ معه سلامة للنفس وبقاء كما يجوز المضطر أن يأكل عضو من أعضائه لأجل سلامة نفسه، فعلىٰ هذا التحقيق يقع الفعل في الإكراه بين ما يلحق الغير ويلحق نفسه كما لخصناه.

وقد نجز الكلام في الفصل الثاني في ذكر الشروط، وبالله التوفيق.



---

(١) -(منهم) في النسخة (ب، ج).

(٢) (كا الطلاق) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثالث
في كيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلـم أن الذي بقىٰ علينا في هذا الفصل هو الـكلام في كيفية إيقاعهما، ثم نردفه بالـكلام في كيفية الدعاء والرغبـة إلىٰ الله تعالىٰ في جميع الخيـرات، لأن[1] عنايتنا في هـذا الكتاب نعدها[2] من القُرب التـي نرجو بها رضوانًا من جهة الله ومغفرة من عنده، وإسراعًا إلىٰ الأدب الذي أدّب الله به نبيه حيث قال: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾ [الشرح: ٧-٨]، ومعناه: فإذا فرغت من العبادة والقُربة فانصب في الدعاء، فالرغبـة إلىٰ الله في أنواع الخير وشـريف الفضائل وذخائر الرحمـة والمغفرة، فلا جرم ختمنا كتابنا هذا بالكلام في الدعاء، وكيفيته، وضمّنا هذا الفصل مطلبين:

✿ المطلب الأول: في كيفيتهما:

والـذي نذكـره ها هنا هـو الكلام في كيفيتهمـا بالإضافة إلـىٰ حكمهما ثم نذكر كيفيتهمـا بالإضافة إلىٰ إيقاعهما، ثم نردفه بالـكلام في كيفية الإنكار في المذاهب، فهذه مراتب ثلاث لا بد من كشفها[3]:

المرتبة الأولى: في كيفيتهما بالإضافة إلى حكمهما:

واعلـم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندنا من فروض الكفايات، لأن المقصـود منهما هو وقوع المعروف، وألا يقع المنكر، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يختـص بالإيجاب فيهما البعض دون البعض، لأن وجوبهما علىٰ بعض دون غيره لا يكون إلا لأمر يخصصه عقلًا أو شرعًا، فأما مع فقد الاختصاص فلا وجه إلا[4] التساوي في الوجوب، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (لمن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (نعدها) في النسخة (ب، ج).
(٣) (كيفيتها) في النسخة (ب، ج).
(٤) (إلىٰ) في النسخة (ب، ج).

والمعتمد في وجوبهما علىٰ الكفاية وجوه ثلاثة:

أولها: أن الآيات التي دلت علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقوله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٨] إلىٰ قوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٩]، فبيّن أن تركهم لذلك قبيح، وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ﴾ [الأعراف: ١٦٥]، فبيّن الله أنما أنجاهم لأجل نهيهم، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

ووجه الاستدلال من هذه الآيات هو أن ظواهرها في الدلالة علىٰ الوجوب لم يفصل[(١)] أحدًا عن أحد، وهذا هو الذي نريده بواجب الكفاية.

وثانيها: أن المقصود منهما هو تحصيل المعروف، وألا يقع المنكر، وهذا حاصل بقيام البعض دون البعض، فلا وجه لتخصيص أحد دون أحد.

وثالثها: هو أن الإجماع منعقد علىٰ أنه إذا قام به البعض فإنه يسقط حكمه عن الباقين.

فهذه الوجوه كلها دالة علىٰ كونه واجبًا علىٰ الكفاية.

لا يقال: فلو تعطل فرض الكفاية، ولم يقم به أحد، هل يعم الحرج والإثم الكافة أو لا يكون عامًّا، بل يختص به البعض دون البعض[(٢)]؟

لأنّا نقول: قد ذهب ذاهبون إلىٰ أنه يعم الحرج الكل علىٰ الإطلاق، وهذا فيه نظر.

والحق عندنا أن يقال: إن هذا الأمر الذي فرضنا وجوبه علىٰ الكفاية لا يخلو[(٣)] حاله إما أن يكون بحيث يتمكن الكل من القيام به وتمييزه، فهذا لا شك

---

(١) (يفصل) في النسخة (ج). (٢) (ولبعض) في النسخة (ب).

(٣) (يحلوا) في النسخة (ج).

أن بتركه يحصل الحرج علىٰ الكل، وإن كان هذا لا يمكن القيام والإحاطة من جهة، ولا يختص تمييزه والقيام به إلا الأحاد والأفراد، فمثل هذا لا يكون الحرج متوجهًا علىٰ من يمكنه القيام به، والإحاطة به دون غيره ممن لا يتمكن من العلم بذلك، فهكذا يكون تفصيله، فأما تعميم إلحاق الحرج للكل بتركه فلا وجه له كما ذكرناه.

فحصل من مجموع ما ذكرناه وجوبهما علىٰ الكفاية.

نعم فرض الكفاية ربما خص؛ وربما عمّ بحسب الإمكان، فإن كان يكثر مَن يتمكن مِن القيام[1] به كان الغرض[2] متعلقًا بهم، وإن انتهت الحال إلىٰ أنه لا يتمكن منه إلا الواحد، فحينئذ يتعين عليه لا محالة، فأصل[3] وجوبهما إنما هو علىٰ الكفاية، إلا أن يمنع مانع وهو عدم من يقوم بها إلا الواحد[4].

المرتبة الثانية: في كيفيتهما بالإضافة إلى إيقاعهما:

واعلم[5] المقصود المهم مما نحن فيه، هو أن يقع المعروف الذي نحاول وقوعه، ولا يقع المنكر الذي نحاول منعه، فإذا كان هذا الغرض يمكن حصوله بالأمر السهل، فلا حاجة بنا إلىٰ تجاوز الأمر الصعب، وهذه القاعدة يمكن تقريرها بالعقل والشرع:

---

(١) (أنفسنا من) في النسخة (ب، ج). (٢) (الفرض) في النسخة (ج).

(٣) (فافصل) في النسخة (ب، ج).

(٤) علّق الناسخ هنا قائلًا: (ينظر في هذا الكلام ففيه نقص واضطراب) في النسخة (ج)، ونرىٰ أن الكلام هنا ليس فيه نقص كما ذهب الناسخ، ولعل السبب في أنه قال: بعدم وضوح المعنىٰ هنا اعتماده علىٰ النسخ من (ب) وعدم اطلاعه علىٰ النسخة الأقدم والتي رمزنا لها بالرمز (أ) في هذا لتحقيق، فقد وقع من ناسخ (ب) خطأ في عدم تمكنه من فهم مراد الإمام من هذه الكلمة ([illegible]) فنسخها (أنفسنا من) وتابعه في ذلك ناسخ (ج) وقد ذكرناها نحن في تحقيقنا (القيام) ليتسق معنىٰ النص.

(٥) (فاعلم) في النسخة (ب، ج).

أمـا العقـل: فلأن المقصـود إذا كان يحصل بالأمر السـهل كان تجاوزه عبثًا لا حاجة إليه.

وأما الشـرع: فقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩]، وفي هذه الآية تنبيه علىٰ الابتداء بالأسهل فالأسهل.

فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول هذه المرتبة قد اشتملت علىٰ بيان حالتين:

الحالـة الأولـىٰ: في كيفية المنع عن المنكر: والواجـب في ذلك أن يعمل الناهي علـىٰ مـا يقتضيه غالب ظنـه في الانكفاف عنـه، لأن العلم في ذلك متعـذر، فيكون النهي واقعًا علىٰ وجوه أربعة:

أما أولًا: فيبدأ بالقول اللطيف والوعظ الحسن، فإن كفىٰ ونفع فلا حاجة إلىٰ تجاوز غيره، وكم رأينا من إنسان يكفي في منعه لأن[١] القول والنصح البالغ.

وأمـا ثانيًـا: فالغلظـة بالقـول: وكـم من شـخص يكفـي في منعه تغليـظ القول وخشونته.

وأمـا ثالثًا: فالمنع بالضـرب والحبس إن كان يغلب علىٰ ظنـه أن ذلك كافٍ في منعه.

وأما رابعًا: فالمنع عن المنكر بالمقاتلة والمدافعة.

فهذه الوجوه كلها تجب علىٰ الترتيب في المنع عن المنكر، لأن[٢] المقصود هو الكـف عنه، فعلـىٰ أي وقع المنع فيه وجب تحصيله، وقـد بيّنا ما يكون إلىٰ الأئمة وما يكون إلىٰ غيرهم من هذه العقوبات.

نعم المنكر علىٰ ضربين:

أحدهما: عارض: فيجب في الكف عنه ما قدمناه علىٰ هذه الوجوه.

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (لىن) في النسخة (أ، ب، ج).

وثانيهما: أن يكون عادة مستمرة من فاعله: نحو من يكون دأبه إفساد الأديان، وإضلال الخلق بالشُبه؛ وهو لا يرعوي عن ذلك ولا يكف عنه، فالواجب في مثل هذا هو المنع المستدام، وهذا لا يكون إلا بالحبس الطويل، لأن فيه راحة عن بدعته، وخلاصًا للخلق عن ردائته[1].

فهذا ما يتعلق بالمنع عن الغير.

الحالة الثانية: في كيفية الأمر بالمعروف:

واعلم أن هذه الوجوه كلها حاصلة في الأمر بالمعروف كما ذكرناه في المنكر إلا الحمل[2] بطريقة الكراهة، فإنه يمكن حصوله في المنع غير المنكر ولا يتأتىٰ ذلك في الأمر بالمعروف.

نعم الواجب علىٰ نوعين:

أحدهما: يتأتىٰ فيه النيابة: وهذا نحو الحقوق المتعلقة بالأموال مما هذا حاله، إذا لم يفعله يمكن أن يفعل فيه بأن يوّفر حق الغير من ماله، وهذا نحو الامتناع عن إخراج الزكاة، والمنع من رد الوديعة، والغصب والديون، فإن هذه الأمور وما شاكلها يجب توفيرها عليه كرهًا وردها إلىٰ أهلها.

وثانيهما: ما لا يتأتىٰ فيه النيابة: ثم هو علىٰ نوعين:

أحدهما: يتأتىٰ فيه المنع: وهذا نحو الإمساك في الصوم، فإنه يتأتىٰ فيه المنع عن المفطرات.

وثانيهما: لا يتأتىٰ فيه المنع، وهذا نحو الصلاة وأفعال القلوب، فما هذا حاله هو الأمر بما ذكرناه من تلك الوجوه دون المنع فإنه لا يتأتىٰ فيه لما ذكرناه.

فهذا ما يتعلق بكيفيتهما بالإضافة إلىٰ إيقاعهما، وبالله التوفيق.

---

(١) (ردانه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) ([illegible]) في (أ)، ([illegible]) في النسخة (ب).

المرتبة الثالثة: في كيفية الإنكار فيما يتعلق بالمذاهب الفاسدة:

اعلم أن ما[١] قدمناه كان كلامًا في المنكرات التي لا تتعلق بالأديان والمذاهب الرديئة[٢]، وهذا الآن إنما هو كلام في كيفية إنكار المذاهب الباطلة، **واعلم أنها** على ضربين:

فالضرب الأول منهما: اعتقاد لا يتبعه فعل ولا يتعلق به: وهذا اعتقاد أن الله تعالى عالِم بعلم هو غير ذاته[٣]، واعتقاد أن الله تعالى يُرى، وأنه تعالى في جهة ومكان وما شاكلها من اعتقادات الجهل، فهذه الاعتقادات كلها خطأ كما قررنا من قبل، ولكنها لا يتبعها أفعال تفعل لأجلها، وكيفية النكير[٤] فيها يكون تارة بالنهي عنها، وتارة بإفسادها وإبطالها، لأن أحدهما: يقوم مقام الآخر، فمتى أظهرنا فساد هذه المقالة فهو بمنزلة نهينا عنها، وهذا إنما يكون إذا علمنا اعتقاده لذلك، أو غلب على ظننا، فأما إذا لم نعلم ذلك ولا غلب على ظننا فلا وجه للنكير[٥].

الضرب الثاني: اعتقاد يتبعه فعل: وهذا نحو أن يعتقد إلهًا مع الله تعالى فإنه يتبعه وجوب عبادتهما ووجوب الشكر لهما، نحو اعتقاد الخارجي الكفر واستحلال الدماء، فإنه يتبعه محاربة المسلمين وأخذ أموالهم إلى ما شاكل ذلك.

واعتقاد يتبعه ترك: وهذا نحو اعتقاد البرهمي تكذيب الأنبياء، فإنه يتبعه ترك تصديقهم، وترك قبول شرائعهم إلى ما شاكل ذلك من الجهالات.

وكيفية النكير في هذا الضرب يتعلق به على وجهين:

أحدهما: أن يكون إنكارًا للمذهب نفسه كما قلنا في الضرب الأول يكون بالنهي عنه وبإفساده وبيان بطلانه.

---

(١) (انما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الردنه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (لذاته)في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (التكبر) في النسخة (ب).

(٥) (للتكبر) في النسخة (ب).

وثانيهما: أن يكون إنكارًا لما يتعلق به من هذه الأفعال والتروك التي قررناها، لأن الاعتقاد كما هو في نفسه قبيح، فهكذا ما يتعلق به ويتبعه.

وقد ذكر(١) **قاضي القضاة** أن صلاة المُشبّهة يجب إنكارها لأنها تابعة لاعتقاداتهم، وأن الإنكار كما يتوجه إلىٰ اعتقادهم للتشبيه فيجب أن يتوجه إلىٰ ما يتبعه من هذه الأفعال، والصلاة والعبادات كلها؛ لأنها تكون كفرًا علىٰ الحقيقة من حيث كانت عبادة لغير الله، وهي بمنزلة من وجدناه يُصلي إلىٰ غير القبلة، وبمثابة من يُصلي ويُعظِّم بصلاته الوثن، لأن الصلاة لا تَحسُن إلا بشرط سلامتها عن اعتقاد التشبيه، فلا بد من إحراز هذه المقدمة، ولهذا يجب النكير علىٰ من رأيناه يُصلي مُحدِثًا حتىٰ يلزمه إحراز تقديم الطهارة عليها.

فهذا محصول كلام قاضي القضاة في عبادة المشبهة وصلاتهم، **وهو فاسد لأمرين**:

أما أولًا: فهذا مبني علىٰ أن صلاتهم وعباداتهم منصرفة إلىٰ غير الله تعالىٰ. وأنهم بمنزلة عُبّاد الأوثان والأصنام وهذا خطأ، فإنَّا قد قررنا فيما سلف أن عبادتهم منصرفة إلىٰ ذات الله تعالىٰ، وأن اعتقادهم أن الله بصفة الأجسام لا يطرق خلل في أصل عبادتهم، بل هي منصرفة إلىٰ الله تعالىٰ، وأظهرنا أن مستند إكفارهم هو الإجماع لا غير، وأفسدنا كلام المعتزلة في أن إكفارهم إنما كان من أجل أن(٢) عبادتهم لغير الله.

وأما ثانيًا: فإن لزم من إثبات الجسم لذات الله واعتقاده أن يكون بصفة الأجسام أن تكون عبادته منصرفة إلىٰ غير الله للزم(٣) أن يكون الشيخ أبو هاشم عابدًا لغير الله، وأن تكون عبادته منصرفة إلىٰ غير الله عند من لا يقول بالصفة الأخص

---

(١) (قال) في (ج)، -(ذكر) في النسخة (ب). (٢) -(أن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ليلزم) في النسخة (أ، ب، ج).

كالشيخ أبي علي وأبي الحسين لأن أبا هاشم إنما يعبد من كان مختصًا بهذه الصفة؛ كما كان المُشبّه عابدًا لمن اختص بصفة الجسمية.

والعجب من قاضي القضاة! حيث زعم أن المُشبّه يكون عابدًا لغير الله لما كان معتقدًا أن الله بصفة الجسمية، ولم يلزم في المجبرة أن يكونوا عابدين لغير الله مع أنهم قد اعتقدوا أن الله تعالىٰ خالق لأفعال العباد ولسائر القبائح ومُريدًا لها من جميع وجوهها، ولم لا تكون عبادتهم منصرفة إلىٰ من كانت هذه حاله دون هذا، ولم لزم أن تكون العبادة منصرفة إلىٰ غير الله في حق المشبهة دون المجبرة فبطل ما قاله، وصح أن النكير[1] علىٰ المشبهة إنما يتوجه علىٰ اعتقادهم التشبيه دون عبادتهم[2]، فلا معنىٰ[3] لإنكارها، فإنها حسنة ومسقطة للفرض في حقهم لا محالة.

قوله: «لو شاهدنا مُحدِثًا للزمنا[4] أن ننكر عليه صلاته حتىٰ يأتي بشرطها وهو الطهارة».

قلنا: قد علمنا بالضرورة من قصد صاحب الشريعة أن الطهارة[5] شرط في صحة الصلاة، ولا تكون صلاة شرعية[6] من دون الطهارة، ولا شك أن المُشبّه قد أتىٰ بها علىٰ شروطها كلها من الطهارة وغيرها، فمن أين يلزم أن يدخلها النكير[7].

نعم قد أخطأ وضل في اعتقاده للتشبيه، فمن أين يلزم أن يكون عابدًا لغير الله.

فهذا ما أردنا ذكره في تقرير هذا المطلب، فأما الكلام في كيفية النكير في العبادات والعادات والمعاملات فهو باب واسع، وهو بكتب الفقه أليق، ومقدار ما يتعلق بالأمور الدينية قد وفّينا به، وبالله التوفيق.

---

(١) (التكبر) في النسخة (ب).
(٢) (عنادهم) في النسخة (ج).
(٣) (معنا) في النسخة (ب).
(٤) (للزم) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الطاهرة) في النسخة (ب).
(٦) (صلاة شرعية) في النسخة (ب).
(٧) (التكبر) في النسخة (ب).

المطلب الثاني: في كيفية الدعاء والرغبة إلى الله تعالى:

وقبل الخوض في المطلوب نذكر ماهية الدعاء:

[ماهية الدعاء](١)

واعلم أن الدعاء يُطلق في لسان جملة(٢) الشريعة ويراد به القول المقصود بحصول المنفعة ودفع المضرة من جهة الله تعالىٰ، فمتىٰ وصفنا أفعال الصلاة بأنها دعاء، فإنما هو علىٰ جهة التوسع لها والمجاز، لأن الفاعل لها يجري مجرىٰ الطالب للخيرات بها، فمن ها هنا سميت الدعاء، والحقيقة في إطلاق الدعاء ما ذكرناه.

فإذا تقررت هذه القاعدة فلنذكر شروط الدعاء، ثم نذكر آدابه، ثم نردفه بالابتهال إلىٰ الله تعالىٰ في أن يخصنا بكرامته والفوز برضائه، فهذه فوائد ثلاث.

الفائدة الأولى: في ذكر شروط الدعاء:

والمعتبر فيه شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن يكون العبد الداعي إلىٰ الله عالِمًا بالله تعالىٰ وصفاته وما يجوز عليه وما يستحيل، وأن يكون عالِمًا بحكمته، وأنه تعالىٰ منزه عن كل نقص وقبح، فلا يحسن منه الدعاء إلا إذا كان عالِمًا بهذه الأمور.

الشرط الثاني: أن يكون العبد مضمرًا في حال طلبه ما يرجو حصوله من منافع الدنيا من جهته أن يكون مصلحة في دينه، وألا(٣) يكون فسادًا(٤)، وإن لم يُظهر هذا الشرط بلسانه، ولا بد من إضمار(٥) هذا الشرط في نفسه، لأنه متىٰ لم يُضمره

(١) -(ماهية الدعاء) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (حمله) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (وأن لا) في النسخة (ج).
(٤) (فاسداً) في النسخة (ب)، (مفسدة) في (ج).
(٥) (اطمار) في النسخة (ب).

لم يأمن أن يكون ما يدعو به فسادًا في الدين، فيكون طالبًا للمفسدة، والله تعالىٰ منزه عن الفساد.

الشرط الثالث: أن يكون العبد آتيًا بالدعاء علىٰ جهة الخضوع والتذلل والانقطاع إلىٰ الله بالرغبة إليه في جميع المطالب الدينية والدنيوية، فهذه الشروط كلها متىٰ أحرزها العبد حسن منه الدعاء.

لا يقال: إن وجب اشتراط المصلحة في الدعاء وجب ألا يكون في الدعاء فائدة، لأنه إذا كان ما يتناوله مصلحة وجب فعلها، وإن كان ما يتناوله مفسدة لم يَحسُن فعلها من الحكيم، فعلىٰ هذا لا يكون للدعاء فائدة، وهذا محال.

لأنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولًا: فلأنه لا يلزم إذا لم يكن مفسدة أن تكون مصلحة واجبة، فلعله يكون إحسانًا وتفضلًا، فيحسن طلبه بالدعاء.

وأما ثانيًا: فهب أنه يكون مصلحة واجبة، فطلبها بالدعاء يكون تعبدًا وصلاحًا، ولهذا حَسُن منَّا طلب المغفرة عند التوبة، وإن كان يجب فعلها[١] ويَحسُن[٢] منَّا طلب الثواب بالأعمال الصالحة، وإن كان يجب فعله لا محالة، ويَحسُن منَّا أن يدعو[٣] للملائكة والأنبياء والصالحين بالثواب، وإن كان الحكيم يفعله بلا إشكال، لأنَّا نطلب الثواب بذلك من عند الله تعالىٰ.

الفائدة الثانية: في ذكر آداب الدعاء:

اعلم أن الدعاء مختص بأداب قد ورد بها الشرع، فلا بد من المواظبة[٤] عليها ليكون الدعاء مع مطابقتها أقرب[٥] إلىٰ سرعة القبول والإجابة وجملتها آداب سبعة:

(١) (فعله) في النسخة (ب، ج).
(٢) (أو يحسن) في النسخة (ب).
(٣) (يدعوا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (المواصه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (امرب) في النسخة (ب).

أولها: أن يُقدّم علىٰ دعائه الثناء علىٰ الله تعالىٰ بأسمائه الحسنىٰ، وأن يُمجّده(١) بصفاته العُلا كما ورد في القرآن الكريم، وجاء علىٰ لسان صاحب الشريعة صلىٰ الله عليه وآله وسلم(٢) لما روىٰ عنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حكاية عن الله تعالىٰ: {**إذا شغل عبدي ثنائي عن دعائي أعطيته أفضل ما أُعطي السائلين**}(٣)، وهذا لأنه لا يبالي(٤) إلا بعد العلم بصفات الله وأسمائه الجارية عليه الدالة علىٰ عظم جلاله وكمال كبريائه علىٰ الجملة أو علىٰ التفصيل.

وثانيها: أن يُقدّم علىٰ الدعاء التوبة عن جميع الذنوب والإنابة إلىٰ الله تعالىٰ من جميع المعاصي، لأنه يكون مع هذه الحالة أقرب إلىٰ الإجابة وأقرب إلىٰ سلامة ثواب الدعاء به وثنائه علىٰ الله تعالىٰ.

وثالثها: أن يُقدّم علىٰ دعائه الصلاة علىٰ الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين(٥)، لأنه يكون مع ذلك أرجىٰ للإجابة، ويصير كأنه مستشفع بالملائكة والأنبياء، وبعد(٦) ذكر الصالحين تنزل البركة.

ورابعها: أن يختار الأدعية المأثورة عن صاحب الشريعة أو مأثوره(٧) عن(٨) الأنبياء قبله صلوات الله عليهم، لأن ذلك يكون أفضل لاطلاعهم علىٰ ما لا يطّلع

---

(١) (يحمده) في النسخة (ب، ج).

(٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، الهند، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ، (٤٠٥٧)، حلية الأولياء (٥/ ١٠٦)، مسند البزار (١/ ٢٤٧)، سنن الترمذي (٢٩٢٦) وقال: حسن غريب، مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، للإمام الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، ط ١، (٢٠٠٠ م)، دار المغني، السعودية، (٣٤٥٩)، شعب الإيمان (٥٦٧) و(٥٦٨) و(٥٦٩).

(٤) (وهذ الايه لا يبايي) في النسخة (ج).

(٥) ([redacted]) مطموسة في النسخة (أ).

(٦) (وبعد) مطموسة في النسخة (أ).

(٧) (ايره) في النسخة (أ، ب، ج).

(٨) (علىٰ) في النسخة (ج).

عليـه أحد غيرهم، ولإحاطتهم بما يجوز إطلاقه من الأسـماء علـىٰ الله تعالىٰ وما لا يجوز.

وخامسها: أن يكثر[١] في دعائه ويلّح في ذلك باللطف والخضوع والتذلل والرقة ويجتهـد في تعفير خده بالترب بين يـدي الله تعالىٰ كما ورد عنه صلىٰ الله عليه وآله وسـلم[٢]، أنه كان في حال دعائه كالمستطعم المسكين، لأن ذلك يكون أقرب إلىٰ سرعة الإجابة.

وسادسـها: ألا يخص بدعائه طلب منافع الدنيا دون منافع الآخرة والدين، وأن يكون مسـتعيذًا بـالله تعالىٰ من مضار الآخرة والدنيا، وأن يسـأل الله تعالىٰ خيرات الدنيا والآخرة.

وسابعها: ألا[٣] يقصر دعائه علىٰ نفسه دون سائر المؤمنين والمؤمنات، لأنه قد ورد الشرع بذلك؛ ولأنه يكون أقرب إلىٰ سرعة الإجابة.

فهـذه جملة الآداب الشـرعية التي يجـب مراعاتها في الدعاء ليكـون أقرب إلىٰ القبول وأسرع إلىٰ حصول الإجابة.

الفائدة الثالثة: في الابتهال إلى الله تعالى:

اللهم إنَّ هذا مقام من أفردك بشرائف التقديس والتوحيد، ومدحك بعظائم التنزيه والتمجيد، مما أوضحه برهان العقل من الصفات الإلهية[٤]، وصرح به وشهد عليه سـلطان النقل من السمات الربوبية، ولم نرَ مُسـتحقًا لهذه المحامد الشريفة سوىٰ ذاتـك، ولا مختصًا بهذه الممادح الجليلة غير صفاتك، وعدلت بلسـاني عن الثناء علىٰ مخلوق مثلي، وعلىٰ تعظيم مربوب مشتهىٰ[٥] أنفه عن عطائه، واستنكافًا عن قبول نعمائه.

---

(١) (ﷺ) في النسخة (أ)، (يحار) في (ب، ج).

(٢) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ).

(٣) (لا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (شهي) في النسخة (ب، ج).

اللهـم وبـكل مثنٍ علىٰ مـن أثنىٰ عليه عارفه مـن عطاءٍ، ومثوبة مـن جزاءٍ، وقد رجونـاك دليلًا علىٰ ذخائر الرحمة، وكنـوز المغفرة، فهب لنا أرواحنا من عذابك، واصـرف وجوهنا عن النار، أتراك تنزع الشـوىٰ مـن رؤوس طأطأناها لهيبتك، أو تغلّ في النار أعناقًا قد خضعت لعزتك، أو تقرض بمقاريض النار ألسنة قد أفصحت باسـتغفارك وإظهـار نعمتـك، أو تُقـرّب مع الشـياطين جثومًا(١) قد اقشـعرت من موعظتك، فلا وعزتك؛ ما أسـبلت العيون وأكف عبراتها حتىٰ خشعت لسطوتك، ولا أصغت الأسـماع حتىٰ صدقت بعدتك، ولا تحركت الألسنة بالاستغفار حتىٰ أشـفقت مـن خيفتك، ولا طولت الأنفـس العكوف ببابك حتـىٰ طمعت في عظيم رحمتـك، فيـا من بيده أزمّة الألطاف، ويا من يلجأ إلىٰ معروفه وكنفه كل من وجل وخاف، أكرمنا بمغفرتك، وأنلنا البُغية من عظيم إحسانك برحمتك.

وأسـألك بجـودك المجـاوز لكل غايـة، وكرمك الفائـت لكل نهايـة، أن تجعل سـعيي في تأليف هذا الكتاب ثقلًا في ميزان خيراتي، وزيادة في ثوابي وحسناتي، وأن توفقني فيما استقبله من عمري من تدريس كتاب أو تأليفه لرضاك، وتجعله خالصًا لوجهك الكريم، إنك سميع مجيب.

والرغبـة إلىٰ صالح الإخوان ممن وقف علـىٰ كتابي هذا؛ أن تجعلوا لي حظًا مـن صالح أدعيتهم المسـتجابة في أوقات الأوراد المباركـة، في مجالس قرآنهم، ومجـاري مناظراتهـم، ومواقـف محاورتهم، بالرحمـة وإعظام الأجـر، والفوز برضوان الله، وكريم جواره، فقد اجتهدت في تسـهيله، وتقريب عبارته، وكفيتهم مؤنة الطلب لمسـألة نفيسـة، أو دليلٍ يقويّ أو ترتيب رشـيق أو خلاف مشهور، بمبلـغ وسـعي ومنتهىٰ جهـدي رجاءً لمغفـرة الله تعالـىٰ، ورجاء لجزيـل ثوابه وكريم مآبه.

---

(١) (جيويا) في النسخة (ب، ج).

وكان مبدأنا في تأليفه من شهر المحرم الحرام[١] سنة إحدىٰ عشرة وسبع مائة، وأتم فراغه بعون الله تعالىٰ وتسهيله في اليوم العاشر من شهر شعبان اثنتي[٢] عشرة وسبع مائة[٣].

تم الكتاب الشامل بحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[٤].

الحمد لله علىٰ ما أنعم به وأولىٰ من عظائم نعمه،

ونوافل مزهرة وقيمة، والصلاة علىٰ محمد

وعلىٰ الآل الطاهرين[٥][٦].



(١) -(الحرام) في النسخة (أ). (٢) (اثنتا) في النسخة (ج).

(٣) (وسبعمايه) في النسخة (أ)، -(مائة) في (ج).

(٤) -(ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) في النسخة (أ).

(٥) (وعلىٰ الـ للطاهرين) في النسخة (أ)، -(الحمد لله علىٰ ما أنعم به وأولىٰ من عظائم نعمه، ونوافل مزهرة وقيمة، والصلاة علىٰ محمد وعلىٰ الآل الطاهرين) في النسخة (ب، ج).

(٦) وفي خاتمة النسخ (ج) كتب الناسخ (وكان الفراغ من تحصيل هذا الكتاب المبارك يوم الاثنين وقت الظهر سلح شهر رجب سنة تسع وستين سنة وألف، بخط العبد الفقير المستجير من عذاب السعير سعيد بن صلاح بن علي بن محمد الجبري نسبًا وحولان الطيال بلداً غفر الله له ولوالديه آمين آمين).

قائمة مراجع التحقيق

القرآن الكريم

(أ)

١)الإبانة الكبرىٰ، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري، حقق الجزء التاسع د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٢)الإبانة في اللغة العربية، سَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي الصُحاري، تحقيق: د. عبد الكريم خليفة، د. نصرت عبد الرحمن وآخرين، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عمان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٣)إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام، محمد عزيز سالم، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية.

٤)أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٤م.

٥)ابن حنبل حياته وعصره وآراؤه الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

٦)إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د زهير بن ناصر الناصر، الناشر: مجمع الملك فهد

لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

٧)الاحتجاج بالآثار السلفية علىٰ إثبات الصفات الإلهية والرد علىٰ المفوِّضَة والمشبِّهَة والجهمية، عادل بن عبد الله آل حمدان، دار الأمراء للنشر والتوزيع، جدة، ١٤٣١هـ.

٨)الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفىٰ: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفىٰ: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٩)أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصَّيْمَري، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٠) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (المتوفىٰ: ٦٤٦ هـ)، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م

١١) أخبار القضاة، للإمام القاضي محمد بن خلف بن حيان الملقب بوكيع (ت ٣٠٦ هـ)، عالم الكتب، بيروت

١٢) أخبار النحويين البصريين، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أبو سعيد (المتوفىٰ: ٣٦٨هـ)، المحقق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي - المدرسين بالأزهر الشريف، الناشر: مصطفىٰ البابي الحلبي، الطبعة: ١٣٧٣ هـ - ١٩٦٦ م

١٣) الأدب المفرد، للحافظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، تحقيق سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٩٨م.

١٤) إرشاد الأريب إلىٰ معرفة الأديب = معجم الأدباء لياقوت الحموي، تحقيق أحمد فريد الرفاعي، القاهرة ١٩٣٦ - ١٩٣٧.

١٥) الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علىٰ وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٩م.

١٦) الأساس لعقائد الأكياس أبو القاسم الزيدي، تحقيق: د. ألبير نصري، نادر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.

١٧) استرداد الهوية، وائل لطفي، أطلس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١٥.

١٨) الاستغاثة في الرد علىٰ البكري، ابن تيمية، تحقيق: د. عبد الله بن دجين السهلي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض ط١، ١٤٢٦ هـ.

١٩) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصىٰ، للعلامة أبي العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، المغرب، ١٩٩٧م.

٢٠) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

٢١) أسد الغابة في معرفة الصحابة، للعلامة علي بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، تحقيق محمد إبراهيم البناء ومحمد أحمد عاشور ومحمود عبد الوهاب فايد، ط ١، (١٩٧٠ م)، دار الشعب، مصر

٢٢) أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٢٣) الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي. جزآن. طبع بمصر ١٩٣٤ - ١٩٣٦.

٢٤) أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيىٰ السنيكي، دار الكتاب الإسلامي، دون تاريخ.

٢٥) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا، القسم الثاني، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٥٠.

٢٦) الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

٢٧) إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، د. أحمد عبد المهيمن، تصدير د. عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠١م.

٢٨) أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة، رفيق العظم، طبع في مصر ١٣٤٠ - ١٣٤١ هـ

٢٩) الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دون تاريخ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

٣٠) إصلاح المنطق، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، المحقق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م.

٣١) أصول الدين، أبو اليسر محمد البزدوي، تحقيق د. هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه، د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٣٢) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٣) أصول الفقه، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينىٰ ثم الصالحي الحنبلي، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٣٤) أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، باب جوامع التوحيد، منشورات الفجر، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م=١٤٢٨هـ.

٣٥) الأضداد، أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قَطَن بن دعامة الأنباري (المتوفىٰ: ٣٢٨هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، عام النشر: ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

٣٦) أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم للإمام الدارقطني، المؤلف: أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني، المحقق: محمود محمد محمود حسن نصار، والسيد يوسف، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م

٣٧) أطواق الحمامة في حمل الصحابة علىٰ السلامة، الإمام يحيىٰ بن حمزة العلوي الزيدي، تحقيق ونشر مصطفىٰ البغدادي

٣٨) الاعتبار وسلوة العارفين، الحسين بن إسماعيل الجرجاني، تحقيق: عبد السلام عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، اليمن.

٣٩) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الفخر الرازي، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٠) أعلام المؤلفين الزيدية، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيدبن علي الثقافية، ط١، ١٩٩٩م.

٤١) أعلام المؤلفين الزيدية، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، ١٩٩٩م،

٤٢) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢ م.

٤٣) أعيان الشيعة، محسن الأمين، بيروت ١٣٧٩ - ١٣٨٢ هـ.

٤٤) الأغاني، لإمام الأدب علي بن الحسين المعروف بأبي الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦ هـ)، تحقيق لجنة من الأدباء، ط ١، (١٩٨٣ م)، الدار التونسية للنشر، تونس

٤٥) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٦) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر.

٤٧) إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو عبد الله، علاء الدين مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢ هـ=٢٠٠١ م.

٤٨) أمالي المرتضىٰ، الشريف المرتضىٰ، القاهرة، ١٩٠٧

٤٩) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (المتوفىٰ: نحو ٤٠٠هـ)، الناشر: المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ.

٥٠) أمراء البيان، محمد كرد علي، طبع بمصر ١٣٥٥ = ١٩٣٧.

٥١) إنباه الرواة علىٰ أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م.

٥٢) الإنسان بين فخر الدين الرازي وتوماس الأكويني، د. محمد إسماعيل ضرغام، فرست بوك، القاهرة، ط١، ٢٠١٧م.

٥٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ٢، ٢٠٠٠م.

٥٤) أنماط الشخصية وفق نظرية الانيكرام وعلاقتها بالعبء المعرفي وتمايز الذات، د. جنار عبد القادر أحمد الجباري، المكتب الجامعي الحديث الأسكندرية، ط١، ٢٠١٤م.

٥٥) إيضاح المكنون في الذيل علىٰ كشف الظنون، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، عنىٰ بتصحيحه وطبعه علىٰ نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسىٰ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٥٦) الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (المتوفىٰ: ٧٣٩هـ)، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة: الثالثة.

٥٧) الإيماء إلىٰ زوائد الأمالي والأجزاء - زوائد الأمالي والفوائد والمعاجم والمشيخات علىٰ الكتب الستة والموطأ ومسند الإمام أحمد، نبيل سعد الدين سَليم جَرَّار، الناشر: أضواء السلف، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

٥٨) الإيمان لابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيىٰ بن مَنْدَه العبدي (المتوفىٰ: ٣٩٥هـ)، المحقق: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٥٩) الأئمة الأربعة، مصطفىٰ الشكعة، ج٤، دار الكتاب المصري، ط٣، ١٩٩١م.

(ب)

٦٠) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسيىٰ، ج١٠٤، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

٦١) البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، المؤلف: محمد بن علي بن آدم بن موسىٰ الإتيوبي الولوي، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٦ - ١٤٣٦ هـ،

٦٢) البدء والتاريخ للعلامة المطهر بن طاهر المقدسي، بدون تحقيق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، دون تاريخ.

٦٣) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج١٧، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨

٦٤) البدرُ التمام شرح بلوغ المرام، الحسين بن محمد بن سعيد اللاعيّ، المعروف بالمَغرِبي، تحقيق: علي بن عبد الله الزبن، دار هجر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

٦٥) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، دار المعرفة، بيروت.

٦٦) البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري

(المتوفىٰ: ٨٠٤هـ)، المحقق: مصطفىٰ أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض، السعودية، الطبعة: الاولىٰ، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م

٦٧) البراهين المعتبرة في هدم قواعد المبتدعة، عبد العزيز بن محمد المديهش، تحقيق: إبراهيم بن عبد الله بن عبد الرحمن المديهش، ط١، ١٤٣٤ هـ.

٦٨) البصائر النصيرية، عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: الشيخ محمد عبده، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣١٦ هـ.

٦٩) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، دون تاريخ، المكتبة العصرية، لبنان.

٧٠) البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسىٰ بن أحمد بن حسين الغيتابىٰ الحنفىٰ بدر الدين العينىٰ، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٧١) بهجة الزمن في تاريخ اليمن، عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، تحقيق عبد الله محمد الحبشي ومحمد أحمد السنباني، ط ١، دار الحكمة اليمانية، اليمن، (١٩٨٨ م).

٧٢) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد (المتوفىٰ: نحو ٦٩٥هـ)، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، الناشر: دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٩٨٣ م.

٧٣) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (المتوفىٰ: ٦٢٨هـ)، المحقق:

د. الحسين آيت سعيد، الناشر: دار طيبة – الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٧٤) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفىٰ: ٧٢٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٦هـ.

٧٥) البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيىٰ بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جدة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م.

٧٦) البيان والتبيين، الجاحظ. طبع في مصر ١٣٦٧ - ١٣٦٩ هـ.

(ت)

٧٧) تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٣ هـ=١٩٩٢م.

٧٨) تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام السيد محمد مرتضىٰ الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وجماعة من أئمة التحقيق، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت

٧٩) التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨ هـ- ٢٠٠٧ م.

٨٠) تاريخ ابن الوردي، عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، أبو حفص، زين الدين ابن الوردي المعري الكندي، دار الكتب العلمية – لبنان، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٨١) تاريخ ابن يونس المصري، للعلامة عبد الرحمن بن أحمد بن يونس المصري (ت ٣٤٧ هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح فتحي عبد الفتاح، ط ١، (٢٠٠٠ م)، دار الكتب العلمية، لبنان

٨٢) تاريخ أبي زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبي زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب (المتوفىٰ: ٢٨١هـ)، رواية: أبي الميمون بن راشد، دراسة وتحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني (أصل الكتاب رسالة ماجستير بكلية الآداب، بغداد)، الناشر: مجمع اللغة العربية، دمشق

٨٣) تاريخ أسماء الثقات، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداذ البغدادي المعروف بـ ابن شاهين (المتوفىٰ: ٣٨٥هـ)، المحقق: صبحي السامرائي، الناشر: الدار السلفية، الكويت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٤ – ١٩٨٤

٨٤) تاريخ أصبهان = أخبار أصبهان، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسىٰ بن مهران الأصبهاني (المتوفىٰ: ٤٣٠هـ)، المحقق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٠ هـ– ١٩٩٠م،

٨٥) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.

٨٦) تاريخ البطاركة، الأنبا ساويرس ابن المقفع، إعداد الأنبا صموئيل، النعام للطباعة والتوريدات، ١٩٩٩م.

٨٧) تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ترجم الجزء الأول، محمد فهمي أبو الفضل، القاهرة ١٩٧٠، ترجم الجزء الثاني محمود فهمي حجازي، القاهرة ١٩٧١.

٨٨) تاريخ الخلفاء: للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق إبراهيم صالح، ط ٢، (٢٠٠٣ م)، دار صادر، لبنان،

٨٩) تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس صلىٰ الله عليه وسلم، للقاضي المؤرخ حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري (ت ٩٦٦ هـ)، تصحيح الشيخ مصطفىٰ محمد، ط ١، (١٢٨٣ هـ)، المطبعة الوهبية، مصر

٩٠) تاريخ الطبري المسمىٰ: «تاريخ الأمم والملوك»، للإمام العلامة محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دون تاريخ، طبعة مصورة بدون ناشر، لبنان.

٩١) تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلىٰ أفلاطون، د. محمد علىٰ أبو ريان، دار الوفاء، الإسكندرية، ط٢، ٢٠١٤.

٩٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، مراجعة وتقديم موسىٰ الصدر، عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.

٩٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٤م.

٩٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للنشر، ٢٠١٤م.

٩٥) التاريخ الكبير، لإمام الدنيا الحافظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، عني به السيد هاشم الندوي، دار الفكر، لبنان

٩٦) تاريخ الكوفة، للبراقي. طبع في النجف ١٣٥٦ هـ.

٩٧) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت.

٩٨) تاريخ اليعقوبي، أحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، النجف ١٣٥٨ هـ.

٩٩) تاريخ اليمن المسمىٰ بـ فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن، الشيخ عبد الواسع بن يحيىٰ الواسعي اليماني، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٦هـ.

١٠٠) تاريخ اليمن، الواسعي، مصر ١٣٤٦ هـ

١٠١) تاريخ بغداد، للإمام الحافظ أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق مصطفىٰ عبد القادر عطا، ط ١، (١٩٩٧ م)، دار الكتب العلمية، لبنان

١٠٢) تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، دمشق، ١٣٦٥ = ١٩٤٦.

١٠٣) تاريخ مختصر الدول، ابن العبري، تحقيق أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢م.

١٠٤) تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، تحقيق محب الدين عمر بن غرامة العمروي، ط ١، (١٩٩٥ م)، دار الفكر، لبنان

١٠٥) التاسوعات، أفلوطين ترجمه عن اليونانية د. فريد جبر، مراجعة د. جيرار جهامي وآخر، التاسوع الخامس، الفصل الرابع، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

١٠٦) تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبي المعين ميمون النسفي، تحقيق د. محمد الأنور عيسىٰ، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠١١م.

١٠٧) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الأسفراييني، أبو المظفر (المتوفىٰ: ٤٧١هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب - لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

١٠٨) التبيين في أنساب القرشيين، للعلامة عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠ هـ)، تحقيق محمد نايف الدليمي، ط ٢، (١٩٨٨ م)، عالم الكتب، لبنان.

١٠٩) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلىٰ الإمام الأشعري، ابن عساكر، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٩م.

١١٠) تجارب الأمم، ابن مسكويه، طبع بمصر ١٣٣٣هـ = ١٩١٥م.

١١١) التجريد للقدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (المتوفىٰ: ٤٢٨ هـ)، المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج، أ. د علي جمعة محمد، الناشر: دار السلام، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

١١٢) تحرير تقريب التهذيب، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، الشيخ شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

١١٣) التحف شرح الزلف، مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

١١٤) تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن، للعلامة الحسين بن عبد الله الأهدل اليمني، تحقيق عبد الله محمد الحبشي، ط ١، المجمع الثقافي، الإمارات العربية، ٢٠٠٤ م.

١١٥) تحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير «التقريب»، أبو عمرو نور الدين بن علي بن عبد الله السدعي الوصابي، تقديم: محمد بن عبد الله الإمام، مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م.

١١٦) التحقيق في تقرير أدلة الإكفار والتفسيق، يحيىٰ بن حمزة، دراسة وتحقيق ناصر محمدي محمد جاد، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط١، ٢٠١٠م.

١١٧) تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، المؤلفون: العِراقي (٧٢٥ - ٨٠٦ هـ)، ابن السبكىٰ (٧٢٧ - ٧٧١ هـ)، الزبيدي (١١٤٥ - ١٢٠٥ هـ)، استِخرَاج: أبي عبد الله مَحمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد (١٣٧٤ هـ -؟)، الناشر: دار العاصمة للنشر - الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

١١٨) تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٤هـ.

١١٩) تذكرة الحفاظ، الحافظ محمد بن طاهر القيسراني (ت ٥٠٧ هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط ١، (١٩٩٤ م)، دار الصميعي، السعودية

١٢٠) التذكرة الحمدونية، محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧ هـ.

١٢١) تذكرة النوادر من المخطوطات العربية: حيدر آباد الدكن ١٣٥٠ هـ

١٢٢) تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، المحقق: د. إكرام الله إمداد الحق، الناشر: دار البشائر ـ بيروت، الطبعة: الأولىٰ ـ ١٩٩٦م

١٢٣) التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٢٤) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ١٤١٩ هـ.

١٢٥) التفسير الكبير المسمىٰ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨١.

١٢٦) التفسير والمفسرون، د. محمد السيد حسين الذهبي (المتوفىٰ: ١٣٩٨هـ)، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة.

١٢٧) تقريب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد – سوريا، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ – ١٩٨٦

١٢٨) تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان، الطبعة: الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ= ٢٠٠١م

١٢٩) التلخيص الحبير، في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولىٰ ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.

١٣٠) تلخيص المطالب العالية، أفضل الدين الخونجي، تحقيق: د. عبد الله إسماعيل، د. محمد ضرغام، مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، ٢٠٢١م.

١٣١) التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع أبو الحسين المَلَطي العسقلاني، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

١٣٢) تهافت التهافت، ابن رشد، القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠.

١٣٣) تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٣٤) تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

١٣٥) تهذيب التهذيب للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، عني به إبراهيم الزيبق وعادل المرشد، ط ١، (١٩٩٦ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان

١٣٦) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للإمام الحافظ يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت ٧٤٢ هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، ط ١، (١٩٨٠ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان

١٣٧) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.

١٣٨) تهذيب تاريخ ابن عساكر، عبد القادر بدران، دمشق، ١٣٢٩ - ١٣٥١

١٣٩) تهذيب تاريخ دمشق، عبد القادر بدران، دمشق، ١٣٢٩ - ١٣٥١

١٤٠) توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية - المدينة المنورة.

١٤١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

(ث)

١٤٢) الثقات، بن حبان، طبع وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط١، ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣م.

(ج)

١٤٣) جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، الناشر: مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة: الأولىٰ، ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٢م

١٤٤) جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لأقوم سَنَن، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفىٰ: ٧٧٤هـ)، المحقق: د عبد الملك

بن عبد الله الدهيش، الناشر: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، طبع علىٰ نفقة المحقق ويطلب من مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة، الطبعة: الثانية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

١٤٥) الجامع لعلوم الإمام أحمد - الرجال، خالد الرباط، سيد عزت عيد [بمشاركة الباحثين بدار الفلاح]، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

١٤٦) جدلية العلاقة بين العقل والنقل في التراث الإباضي، د. محمد ضرغام، رسالة دكتوراة، كلية الآداب، جامعة حلوان، ٢٠١٩م.

١٤٧) الجرح والتعديل، الرازي ابن أبي حاتم، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٢٧١ هـ، ١٩٥٢ م.

١٤٨) جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»، جلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١ هـ)، المحقق: مختار إبراهيم الهائج - عبد الحميد محمد ندا - حسن عيسىٰ عبد الظاهر، الناشر: الأزهر الشريف، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

١٤٩) جمهرة أشعار العرب، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (المتوفىٰ: ١٧٠هـ)، حققه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمد البجادي، الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٥٠) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفىٰ: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٩٨٧م

١٥١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: د. علي بن محمد بن ناصر وآخرون، دار العاصمة، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م،

١٥٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي (ت ٧٧٥ هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢، (١٩٩٣ م)، هجر للطباعة والنشر، مصر.

(ح)

١٥٣) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ= ١٩٩٩م.

١٥٤) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة (المتوفىٰ: ٥٣٥هـ)، المحقق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر: دار الراية - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٥٥) حسن الصحابة في شرح أشعار الصحابة، علي فهمي الموستاري. طبع بالآستانة ١٣٢٤هـ.

١٥٦) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، طبع بمصر، ١٢٩٩ هـ

١٥٧) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم، السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م

١٥٨) الحماسة البصرية، علي بن أبي الفرج بن الحسن، صدر الدين، أبو الحسن البصري تحقيق: مختار الدين أحمد، عالم الكتب، بيروت.

١٥٩) حوار مع أشعري ويليه الماتريدية ربيبة الكُلّابية، د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ٢٠٠٥.

١٦٠) الخالدون من أعلام الفكر، أحمد الشنواني، الجزء الأول، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

(خ)

١٦١) الخراج، أبو زكرياء يحيىٰ بن آدم بن سليمان القرشي بالولاء، الكوفي الأحول (المتوفىٰ: ٢٠٣هـ)، الناشر: المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ.

١٦٢) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: لعبد القادر بن عمر البغدادي، طبع بمصر ١٢٩٩ هـ.

١٦٣) خزانة البغدادي ولب لباب لسان العرب: لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٦

١٦٤) الخطط التوفيقية الجديدة، علي مبارك، مصر، ١٣٠٤ - ١٣٠٦ هـ

١٦٥) الخلاصة اللاهوتية، توماس الأكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد، المجلد الثاني، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧م.

١٦٦) خلاصة تذهيب الكمال في أسماء الرجال، الخزرجي، ط ٢، بيروت، ١٣٩١ = ١٩٧١م.

١٦٧) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال (وعليه إتحاف الخاصة بتصحيح الخلاصة للعلامة الحافظ البارع علي بن صلاح الدين الكوكباني

الصنعاني)، أحمد بن عبد الله بن أبي الخير بن عبد العليم الخزرجي الأنصاري الساعدي اليمني، صفي الدين (المتوفى: بعد ٩٢٣هـ)، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر، حلب، بيروت، الطبعة: الخامسة، ١٤١٦ هـ

(د)

١٦٨) الداعي إلى الإسلام، أبي البركات الأنباري، تحقيق سيد حسين باغجوان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

١٦٩) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٣٣ - ١٩٥٧م.

١٧٠) الدر الثمين في أسماء المصنفين، علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله أبو طالب، تاج الدين ابن السَّاعي تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنبين - محمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.

١٧١) الدر الفاخر ٢٤٦ الدرر الفاخرة بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة، عبد الرحمن ابن زيدان الحسني العلوي، طبع في الرباط ١٣٥٦ = ١٩٣٧.

١٧٢) الدر الفريد الجامع لمتفرقات الاسانيد، عبد الواسع بن يحيى الواسعي، طبع في مصر ١٣٥٧ هـ.

١٧٣) أدب الكاتب (أو) أدب الكتّاب، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، المحقق: محمد الدالي، الناشر: مؤسسة الرسالة.

١٧٤) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١م.

١٧٥) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د. رضوان الداية، د. فايز الداية، دار قتيبة، دمشق. ط١، ١٩٨٣.

١٧٦) دلائل النبوة، ومعرفة أحوال صاحب الشريعة ﷺ، أبو بكر البيهقي، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٧٧) الدليل المغني لشيوخ الإمام أبي الحسن الدارقطني، أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، تقديم: د. سعد بن عبد الله الحميد، د. حسن مقبولي الأهدل، دار الكيان للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

١٧٨) دول الإسلام، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق حسن إسماعيل مروة، ط ١، (١٩٩٩ م)، دار صادر، لبنان

١٧٩) الديات، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، بدون تحقيق، سنة ١٤٠٧ هـ.

١٨٠) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للإمام الفقيه برهان الدين ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد (ت ٧٩٩ هـ)، تحقيق الدكتور علي عمر، ط ١، (٢٠٠٣ م)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر

١٨١) ديوان الهذليين، الشعراء الهذليون، ترتيب وتعليق: محمّد محمود الشنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

١٨٢) ديوان ذي الرمة شرح أبي نصر الباهلي رواية ثعلب، أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان جدة، الطبعة: الأولىٰ، ١٩٨٢ م - ١٤٠٢ هـ.

١٨٣) ديوان لبيد بن ربيعة بشرح الطوسي، للشاعر الفارس الصحابي لبيد بن ربيعة بن مالك رضي الله عنه، تحقيق الدكتور حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، لبنان.

(ذ)

١٨٤) ذخيرة الحفاظ (من الكامل لابن عدي)، أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني (المتوفى: ٥٠٧هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن الفريوائي، الناشر: دار السلف – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ-١٩٩٦م

١٨٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن الشهير بالشيخ آغا بزرك الطهراني،
صدر منه تسعة أجزاء: طبعت في النجف: ابتداء من سنة ١٣٥٥ = ١٩٣٦.

١٨٦) ذيل المذيل في تاريخ الصحابة والتابعين، ابن جرير الطبري، مصر، ١٣٢٦ هـ.

(ر)

١٨٧) رجال صحيح مسلم، أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر ابن مَنْجُويَه (المتوفى: ٤٢٨هـ)، المحقق: عبد الله الليثي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٨٨) الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري (المتوفى: ١٤٢٧هـ)، الناشر: دار الوفاء، مصر، الطبعة: العشرون، ٢٠٠٩م.

١٨٩) الرسالة الشمسية، الكاتبي، تحقيق د. مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.

١٩٠) الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ الكتاني (المتوفىٰ: ١٣٤٥هـ)، المحقق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: السادسة ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م

١٩١) رسالة في إثبات المفارقات، الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ.

١٩٢) الروائح العطرة بنبذة مختصرة من سيرة أمير المؤمنين المؤيد برب العزة الإمام يحيىٰ بن حمزة عليه السلام، القاسم بن الحسن بن القاسم السراجي، مؤسسة التبصرة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٩.

١٩٣) الروض الأنف في شرح سيرة ابن هشام، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت ٥٨١ هـ)، بعناية عمر عبد السلام السلامي، ط ١، (٢٠٠٠ م)، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

١٩٤) الروض الأنيق في فضل الصديق للسيوطي -الروض الأنيق في فضل الصديق رضي الله عنه، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق عامر حيدر، مؤسسة نادر، لبنان

١٩٥) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني، الطبعة الثانية علىٰ الحجر ١٣٤٧ هـ.

١٩٦) روضة الطالبين، للامام أبي زكريا يحيىٰ بن شرف النووي الدمشقي، تحقيق: الشيخ عادل. أحمد عبد الموجود الشيخ علىٰ محمد معرض، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

١٩٧) الرياض المستطابة في جملة من روىٰ في الصحيحين من الصحابة، للعلامة يحيىٰ بن أبي بكر العامري اليمني، عني به عمر الديراوي أبو حجلة، مكتبة المعارف، لبنان، ط ٣، ١٩٨٣ م.

١٩٨) الرياض النضرة في مناقب العشرة، أبو العباس، أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري (المتوفىٰ: ٦٩٤هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية.

(س)

١٩٩) السابق واللاحق في تباعد ما بين وفاة راويين عن شيخ واحد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفىٰ: ٤٦٣هـ)، المحقق: محمد بن مطر الزهراني، الناشر: دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م

٢٠٠) سرّ صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفىٰ: ٣٩٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولي ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٠١) سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ابن نباتة، القاهرة ١٢٧٨ هـ

٢٠٢) سفينة بحار الأنوار ومدينة الحكم والآثار، عباس بن محمد رضا القمي، طبع في النجف ١٣٥٥ هـ

٢٠٣) سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، تقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، مكتبة إرسيكا، إستانبول، تركيا، ٢٠١٠ م

٢٠٤) سمط اللآلي في شرح أمالي القالي [هو كتاب شرح أمالي القالي، لأبي عبيد البكري؛ نسخه وصححه وحقق ما فيه وخرجه وأضاف إليه عبد العزيز الميمني]، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (المتوفىٰ: ٤٨٧هـ)، تحقيق عبد العزيز الميمني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

٢٠٥) السُنَّة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي، تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراية - الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٢٠٦) السُنَّة، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفىٰ: ٢٨٧هـ)، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٠

٢٠٧) سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفىٰ: ٢٧٣هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

٢٠٨) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفىٰ: ٢٧٥هـ)، المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالِمية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

٢٠٩) السنن الصغير للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسىٰ الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفىٰ: ٤٥٨هـ)، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار النشر: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي - باكستان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٢١٠) السنن الكبرىٰ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفىٰ: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.

٢١١) سير أعلام النبلاء، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، إشراف شعيب الأرنؤوط، ط ١١، (١٩٩٦ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان

٢١٢) السيرة الشامية المسماة: «سبل الهدىٰ والرشاد في سيرة خير العباد صلىٰ الله عليه وسلم»، للإمام المحدث محمد بن يوسف الصالحي (ت ٩٤٢ هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، (١٩٩٧ م)، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، مصر

٢١٣) السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، د. أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: السادسة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

٢١٤) السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفىٰ: ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفىٰ السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م.

(ش)

٢١٥) الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، تحقيق د. علي سامي النشار، د. فصل بدير عون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩.

٢١٦) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفىٰ: ١٣٦٠هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

٢١٧) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للإمام الفقيه عبد الحي بن أحمد المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩ م)، تحقيق محمود الأرنؤوط، ط ١، (١٩٨٦ م)، دار ابن كثير، سورية.

٢١٨) شرح أبيات سيبويه، يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو محمد السيرافي (المتوفى: ٣٨٥هـ)، المحقق: الدكتور محمد علي الريح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م

٢١٩) شرح الأصول الخمسة، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٩٩٦م.

٢٢٠) شرح السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٢١) شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شاهد شعري»، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٧ م

٢٢٢) شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني، ط. دار سعادت - تركيا ١٣١٦هـ.

٢٢٣) شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٢٢٤) شرح العمدة في عقيدة أهل السُنَّة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات النسفي، دراسة وتحقيق د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠١١م.

٢٢٥) شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٢٢٦) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، تصدير الشيخ صالح موسىٰ شرف، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨.

٢٢٧) شرح المواقف، السيد الشريف علىٰ بن محمد الجرجاني، تحقيق محمد عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.

٢٢٨) شرح ديوان الحماسة، أبو علىٰ أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، تحقيق: غريد الشيخ، وضع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٢٩) شرح شواهد المغني، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفىٰ: ٩١١ هـ)، وقف علىٰ طبعه وعلق حواشيه: أحمد ظافر كوجان، مذيل وتعليقات: الشيخ محمد محمود ابن التلاميد التركزي الشنقيطي، الناشر: لجنة التراث العربي، الطبعة: بدون، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٢٣٠) شرح صحيح البخارىٰ، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م،

٢٣١) شرح مختصره في فن المنطق، أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي طبع علىٰ نفقه مصححه محمد صالح محمد أكرم، ١٢٩٢هـ.

٢٣٢) شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ ١٤٩٤ م.

٢٣٣) شرح معاني الآثار، للإمام الحافظ أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق محمد سيد جاد الحق، مطبعة الأنوار المحمدية، مصر، ط١، ١٩٦٨ م.

٢٣٤) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، بيروت، ١٣٧٤ هـ

٢٣٥) شرح هاشميات الكميت بن زيد الأسدي، أبي رياش أحمد بن إبراهيم القيسي، تحقيق: د. داوود سلوم، نوري حمود القيسي، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦ م.

٢٣٦) شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي، الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي، الهند، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٣٧) الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، الناشر: دار الحديث، القاهرة، عام النشر: ١٤٢٣ هـ

٢٣٨) الشفاء، المنطق، كتاب الجدل، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٥م

٢٣٩) الشفاء، المنطق، كتاب القياس، ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٤م

٢٤٠) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميرى اليمني، د. حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإرياني، د. يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

(ص)

٢٤١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٢٤٢) صحيح الأخبار صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار، محمد بن عبد الله بن بليهد النجدي، طبع في مصر ١٣٧٠ - ١٣٧٢ هـ.

٢٤٣) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، ط ١، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢م..

٢٤٤) صحيح مسلم، للإمام الحافظ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط ٢، (٢٠٠٠ م)، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض.

٢٤٥) صدق الكلام في علم الكلام للأندكاني، تحقيق: د. عبد الله محمد إسماعيل، دار الإمام الرازي، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٢٣م.

٢٤٦) صفة الصفوة، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، فهرسه عبد السلام هارون، ط ٢، (١٩٩٢ م)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان.

٢٤٧) الصفدية، تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٤٨) صيد الخاطر، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، بعناية: حسن المساحي سويدان، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(ض)

٢٤٩) الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسىٰ بن حماد العقيلي المكي (المتوفىٰ: ٣٢٢هـ)، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(ط)

٢٥٠) الطبراني في «مسند الشاميين» (١٧٤٤)، مسند الشاميين، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفىٰ: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٥ - ١٩٨٤م.

٢٥١) طبقات أعلام الشيعة نوابغ الرواة في راوية الكتاب، الشيخ آغا بزرك الطهراني، تحقيق: علي تقي فنروي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، سنة النشر ١٣٩٠هـ=١٩٧١م.

٢٥٢) طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفىٰ: ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣هـ.

٢٥٣) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلي. اختصار محمد بن عبد القادر النابلسي. طبع في دمشق ١٣٥٠ هـ

٢٥٤) طبقات الزيدية الكبرىٰ، (القسم الثالث)، ويسمىٰ بلوغ المراد إلىٰ معرفة الإسناد، إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيد بالله، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه، المجلد الثالث، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، ٢٠٠١م.

٢٥٥) طبقات الشافعية الكبرىٰ، تقي الدين السبكي، تحقيق د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.

٢٥٦) طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (المتوفىٰ: ٨٥١هـ)، المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧ هـ.

٢٥٧) طبقات الشافعية، أبي بكر بن هداية الله الحسيني الملقب بالمصنف. طبع في بغداد.

٢٥٨) طبقات الشافعية، الأسنوي، تحقيق عبد الله الجبوري، بغداد ١٩٧٠ - ١٩٧١م.

٢٥٩) طبقات الشعراء، ابن المعتز، المحقق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الثالثة.

٢٦٠) طبقات الصوفية، محمد بن الحسين بن محمد بن موسىٰ بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفىٰ: ٤١٢هـ)، المحقق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م

٢٦١) طبقات الفقهاء، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (المتوفىٰ: ٤٧٦هـ)، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (المتوفىٰ: ٧١١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٩٧٠م.

٢٦٢) الطبقات الكبرىٰ، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفىٰ: ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبد

القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م.

٢٦٣) طبقات المفسرين العشرين، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (المتوفىٰ: ٩١١هـ)، المحقق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة: الأولىٰ، ١٣٩٦هـ.

٢٦٤) طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (المتوفىٰ: ٩٤٥هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر.

٢٦٥) طبقات النحويين واللغويين، الإشبيلي، أبو بكر (المتوفىٰ: ٣٧٩هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية، الناشر: دار المعارف.

٢٦٦) طبقات علماء الحديث، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي (المتوفىٰ: ٧٤٤ هـ)، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م.

٢٦٧) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، تحقيق محمود محمد شاكر دار المدني، جدة.

٢٦٨) الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، أبو السعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

٢٦٩) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الإمام يحيىٰ بن حمزة، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٣ هـ.

٢٧٠) الطيوريات، انتخاب: صدر الدين أبو طاهر السِّلَفي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سِلَفَه الأصبهاني (المتوفى: ٥٧٦هـ)، من أصول: أبو الحسين المبارك بن عبد الجبار الصيرفي الطيوري (المتوفى: ٥٠٠هـ)، دراسة وتحقيق: دسمان يحيى معالي، عباس صخر الحسن، الناشر: مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

(ع)

٢٧١) العرش، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م

٢٧٢) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٧٣) العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، للحافظ المؤرخ محمد بن أحمد بن علي المعروف بالتقي الفاسي (ت ٨٣٢ هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، ط ١، (١٩٥٨ م)، مطبعة السنة المحمدية، مصر

٢٧٤) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي، دراسة وتحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٧٥) العقد الفريد، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (المتوفى: ٣٢٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ

٢٧٦) العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، علي بن الحسن الخزرجي، طبع في مصر ١٣٢٩ = ١٩١١م.

٢٧٧) علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسىٰ بن سَوْرة بن موسىٰ بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسىٰ (المتوفىٰ: ٢٧٩هـ)، رتبه علىٰ كتب الجامع: أبو طالب القاضي، المحقق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، الناشر: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩م.

٢٧٨) العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، المحقق: إرشاد الحق الأثري، نشر إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة: الثانية، ١٤٠١هـ= ١٩٨١م.

٢٧٩) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفىٰ: ٣٨٥هـ)، المجلدات من الأول، إلىٰ الحادي عشر، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الناشر: دار طيبة، الرياض، الطبعة: الأولىٰ ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٢٨٠) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضىٰ بن المفضل الحسني القاسمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

٢٨١) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، اليعمري الربعي، أبو الفتح، فتح الدين (المتوفىٰ: ٧٣٤هـ)، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، الناشر: دار القلم، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٤=١٩٩٣.

٢٨٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ)، المحقق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت.

(غ)

٢٨٣) غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، مصر ١٣٥١ هـ

٢٨٤) غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبي الخير ابن الجزري، طبع بمصر ١٣٥١ هـ ويسمى «طبقات القراء»

٢٨٥) الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، قدم له وراجعه: أ. د. فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م.

(ف)

٢٨٦) الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، تحقيق د. فيصل بدير عون، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠م.

٢٨٧) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - المجموعة الأولى، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، مؤسسة الأميرة العنود بنت عبد العزيز آل سعود الخيرية.

٢٨٨) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩

٢٨٩) فتوح البلدان، أحمد بن يحيىٰ بن جابر بن داود البَلَاذُري (المتوفىٰ: ٢٧٩هـ)، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: ١٩٨٨ م

٢٩٠) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي (المتوفىٰ: ٧٠٩هـ)، المحقق: عبد القادر محمد مايو، الناشر: دار القلم العربي، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

٢٩١) الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلميّ الهمذاني (المتوفىٰ: ٥٠٩هـ)، المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

٢٩٢) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥م.

٢٩٣) الفريابي في صفة النفاق (ج١)، صفة النفاق وذم المنافقين، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المُسْتَفَاض الفِرْيابِي (المتوفىٰ: ٣٠١هـ)، شرحه وحققه وعلق عليه: أبو عبد الرحمن المصري الأثري، الناشر: دار الصحابة للتراث، مصر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

٢٩٤) الفِصل في الملل والنحل ابن حزم، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

٢٩٥) فضائح الباطنية، الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

٢٩٦) الفلاكة والمفلوكون، الدلجي، طبع في مصر ١٣٢٢ هـ.

٢٩٧) الفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب، طبع بالقاهرة، ط١، ١٩٣٨م.

٢٩٨) فهرس الخزانة التيمورية، مصر، ١٩٤٨م

٢٩٩) فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة

٣٠٠) الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨هـ)، المحقق: إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ مـ

٣٠١) فوات الوفيات، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (المتوفى: ٧٦٤هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى، الجزء: ١ - ١٩٧٣، الجزء: ٢، ٣، ٤ - ١٩٧٤

٣٠٢) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، طبع بمصر ١٣٢٤ هـ

٣٠٣) الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(ق)

٣٠٤) القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

٣٠٥) قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، عُني به: بو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م،

٣٠٦) قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، المشهور بـ(عقد الجمان في شعراء هذا الزمان) ابن الشعار الموصلي، تحقيق كامل الجبوري، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥ م.

٣٠٧) قواعد الفقه، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الصدف ببلشرز - كراتشي، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧ - ١٩٨٦.

٣٠٨) القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

(ك)

٣٠٩) الكافي شرح البزودي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السِّغْنَاقي، تحقيق د. فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٣١٠) الكامل في التاريخ، للإمام المؤرخ علي بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، حققه الدكتور عمر عبد السلام تدمري، ط ٢، (١٩٩٩ م)، دار الكتاب العربي، لبنان.

٣١١) الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفىٰ: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨هـ١٩٩٧م

٣١٢) كتاب الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق د. عبد الله محمد إسماعيل، د. إبراهيم سليمان، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ٢٠٢٠م.

٣١٣) كتاب الأموال، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، المحقق: خليل محمد هراس، دار الفكر. - بيروت.

٣١٤) كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، نور الدين الصابوني، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.

٣١٥) كتاب التحصيل، بهمنيار، تحقيق: مرتضىٰ مظهري، دانشكاه، ظهران، ١٣٤٩ هـ.

٣١٦) كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣١٧) كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الإمام يحيىٰ بن حمزة، تحقيق هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨،

٣١٨) كتاب التمهيد، الباقلاني، تحقيق ريتشارد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.

٣١٩) كتاب التوحيد أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق د. بكر طوبال أوغلي، د. محمد آروشي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١م.

٣٢٠) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (المتوفى: ٣١١هـ)، المحقق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الناشر: مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٢١) كتاب الحروف، الفارابي، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م.

٣٢٢) كتاب الديباج الوصي في الكشف عن أسرار كلام الوصي، الإمام يحيىٰ بن حمزة، تحقيق خالد بن قاسم بن محمد المتوكل، مؤسسة الإمام زيد الثقافية، اليمن، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٢٣) كتاب القاضي عبد الجبار المعروف باسم «المجموع في المحيط بالتكليف» هو من جمع ابن متويه. انظر ترجمته في كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متويه، تحقيق: د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون.

٣٢٤) كتاب القياس، أرسطو تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢.

٣٢٥) كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، ثلاثة أجزاء، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق يان بترس، دار المشرق، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.

٣٢٦) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩ هـ.

٣٢٧) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفىٰ: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩هـ.

٣٢٨) كتاب المعالم الدينية في العقائد الإلهية، الإمام يحيىٰ بن حمزة، تحقيق سيد محمد أحمد حشاد، دار لفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٣٢٩) الكتاب المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، منشورات جامعة أصفهان، ط٢، ١٤١٥هـ.

٣٣٠) كتاب النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية، ابن سينا، تحقيق: د. ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة، بيروت، دون تاريخ.

٣٣١) كتاب النفس والروح وشرح قواهما، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، ١٩٦٨م.

٣٣٢) كتاب طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيي بن المرتضىٰ، تحقيق سوسنه ديفلد – فلزر، بيروت، لبنان، ١٣٨٠هـ، ١٩٦١م.

٣٣٣) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

٣٣٤) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتىٰ الحنبلىٰ (المتوفىٰ: ١٠٥١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٣٣٥) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفىٰ: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧ هـ

٣٣٦) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفىٰ بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب چلبي، طبع في استنبول ١٣٦٠ = ١٩٤١.

٣٣٧) الكشكول، محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الهمذاني، بهاء الدين، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٣٣٨) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسىٰ الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٣٩) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري الشهير بالمتقي الهندي (المتوفىٰ: ٩٧٥هـ)، المحقق: بكري حياني، صفوة السقا، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.

٣٤٠) الكنز في القراءات العشر، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علىٰ ابن المبارك التّاجر الواسطيّ، تحقيق: د. خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣٤١) كنوز الأجداد، محمد كرد علي، دمشق ١٩٥٠.

٣٤٢) الكنىٰ والأسماء، أبو بِشْر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي (المتوفىٰ: ٣١٠هـ)، المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار ابن حزم - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.

٣٤٣) الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، المناوي، مصر ١٣٥٧ هـ.

(ل)

٣٤٤) اللباب في تهذيب الأنساب، للعلامة علي بن محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، ط ٣، (١٩٩٤ م)، دار صادر، لبنان

٣٤٥) اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، محمد علي السَّراج، مراجعة: خير الدين شمسي باشا، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٣٤٦) لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، دار المعارف، ١٩٨١م.

٣٤٧) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علىٰ، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٤ هـ.

٣٤٨) لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م.

٣٤٩) الله في المسيحية، الكتاب الأول، عوض سمعان، كنيسة قصر الدوبارة، ٢٠٠٤.

٣٥٠) لوامع البينات شرح أسماء الله الحسني، الرازي، تصحيح محمد بدر الدين الحلبي، ص١٨، المكتبة الشرفية، مصر، ط ١، ١٣٢٣هـ.

(م)

٣٥١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، فخر الدين الرازي، الجزء الأول، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.

٣٥٢) المبدأ والمعاد، ابن سينا، تحقيق: عبد الله نوراني، مؤسسة المطالعات الإسلامية، طهران ١٣٨٣هـ.

٣٥٣) المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة، بيروت، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

٣٥٤) متحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير «التقريب»، أبو عمرو نور الدين بن علي بن عبد الله السدعي الوصابي، قدم له: محمد بن عبد الله الإمام، مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، المنصورة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

٣٥٥) المجالسة وجواهر العلم، أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (المتوفىٰ: ٣٣٣هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: جمعية التربية الإسلامية (البحرين - أم الحصم)، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ

٣٥٦) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ابن حبان، المحقق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، الطبعة: الأولىٰ، ١٣٩٦هـ.

٣٥٧) مجمع الآداب في معجم الألقاب، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي الشيباني، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر- وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٦ هـ.

٣٥٨) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للإمام الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، بدون تحقيق، (١٩٨٦ م)، طبعة مصورة لدىٰ مكتبة المعارف، لبنان

٣٥٩) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للإمام الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، بدون تحقيق، (١٩٨٦ م)، طبعة مصورة لدىٰ مكتبة المعارف، لبنان

٣٦٠) المجمع المسكوني الأول نيقيا الأول (٣٢٥م)، الأب ميشال أبرص، والأب أنطوان عرب، المكتبة البوليسية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

٣٦١) مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، جمال الدين، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي الكجراتي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الثالثة، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م.

٣٦٢) مجموع فتاوىٰ ابن باز، أشرف علىٰ جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم للنشر، الرياض.

٣٦٣) المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م.

٣٦٤) مجموعة الفتاوي ابن تيمية، الجزء السادس، تحقيق عامر الجزار، أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، ط ٣، ٢٠٠٥م.

٣٦٥) محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة: الأولىٰ - ١٤١٨ هـ.

٣٦٦) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ.

٣٦٧) المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

٣٦٨) محك النظر، الغزالي، تحقيق اللجنة العلمية بدار المنهاج، دار المنهاج، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١، ٢٠١٦م.

٣٦٩) المحلىٰ بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفىٰ: ٤٥٦هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: بدون طبعة ودون تاريخ

٣٧٠) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفىٰ: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م

٣٧١) مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، محمد بن مكرم بن علىٰ، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويفعىٰ الإفريقىٰ (المتوفىٰ: ٧١١هـ)، المحقق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار النشر: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٤م

٣٧٢) المختصر في أخبار البشر، إسماعيل أبي الفداء، مصر، ١٣٢٥ م

٣٧٣) المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨م.

٣٧٤) مذهب التفويض في نصوص الصفات ـ عرضٌ، ونقد، أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤١٤هـ.

٣٧٥) مذيل وتعليقات: الشيخ محمد محمود ابن التلاميد التركزي الشنقيطي، لجنة التراث العربي، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٣٧٦) مرآة الجنان، اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، للإمام المؤرخ عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨ هـ)، ط ١، (١٣٣٧ هـ)، طبعة مصورة عن نشرة دائرة المعارف بحيدرآباد الدكن لدىٰ دار الكتاب الإسلامي، مصر

٣٧٧) مراتب النحويين، عبد الواحد اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٥.

٣٧٨) مروج الذهب ومعادن الجوهر، للعلامة المؤرخ علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦ هـ)، تصحيح شارك بلا، ط ١، (١٤٢٢ هـ)، انتشارات الشريف الرضي، إيران

٣٧٩) المزهر، السيوطي، بولاق ١٢٨٢ هـ

٣٨٠) المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٠م.

٣٨١) المستدرك علىٰ الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفىٰ: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١١ - ١٩٩٠

٣٨٢) المستصفىٰ من علم الأصول، تحقيق د. أحمد زكي حماد، العالمية للنشر، القاهرة، دار الميمان الرياض، ط١، ٢٠٠٩.

٣٨٣) مسند أبي يعلىٰ، أبو يعلىٰ أحمد بن علي بن المثُنىٰ بن يحيىٰ بن عيسىٰ بن هلال التميمي، الموصلي (المتوفىٰ: ٣٠٧هـ)، المحقق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤

٣٨٤) مسند الإمام أحمد ابن حنبل، للإمام الحافظ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط ١، (١٩٩٥ هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان

٣٨٥) مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفىٰ: ٢٩٢هـ)، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلىٰ ٩)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلىٰ ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولىٰ، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).

٣٨٦) مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، للإمام الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، ط ١، (٢٠٠٠ م)، دار المغني، السعودية

٣٨٧) المسنَد الصَّحيح المُخَرّج عَلىٰ صَحِيح مُسلم، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق: الدّكتور هاني بن أَحْمد بن عمر فَقِيه، الجَامِعَة الإسلاميَّة، المملَكة الْعَرَبيَّة السَّعُودية، الطبعة: الأُولىٰ، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.

٣٨٨) مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله علىٰ أبواب العلم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفىٰ: ٧٧٤هـ)، المحقق: عبد المعطي قلعجي، دار النشر: دار الوفاء - المنصورة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م

٣٨٩) المسند، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفىٰ: ٢٠٤هـ)،

الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، صححت هذه النسخة: علىٰ النسخة المطبوعة في مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند، ١٤٠٠ هـ

٣٩٠) المسند، للإمام الحافظ الهيثم بن كليب الشاشي (ت ٣٣٥ هـ)، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، ط ١، (١٤١٠ هـ)، مكتبة العلوم والحكم، السعودية

٣٩١) مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفىٰ: ٣٥٤هـ)، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق علىٰ ابراهيم، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة: الأولىٰ ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

٣٩٢) مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، د. رابحة نعمان توفيق، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، ط ١، ١٩٩٧.

٣٩٣) المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفىٰ: ٢١١هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، الهند، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣.

٣٩٤) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، المحقق: مجموعة من الباحثين، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشَّثري، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع - دار الغيث للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولىٰ، من المجلد ١ - ١١: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، من المجلد ١٢ - ١٨: ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٣٩٥) المطالب العالية من العلم الإلهي، الفخر الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٣٩٦) مطالب أولي النهىٰ في شرح غاية المنتهىٰ، مصطفىٰ بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيبانىٰ مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفىٰ: ١٢٤٣هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

٣٩٧) مع الاثنىٰ عشرية في الأصول والفروع، د. علي بن أحمد علي السالوس، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر، الطبعة: السابعة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣٩٨) المعارف في شرح الصحائف، شمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبد الله محمد إسماعيل، د. نظير محمد عياد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.

٣٩٩) المعارف، للإمام القاضي عبد الله بن مسلم المعروف بابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق ثروت عكاشة، ط ١، (١٩٦٠ م)، طبعة مصورة عن نشرة دار الكتب بمصر لدىٰ دار الشريف الرضي، إيران

٤٠٠) معاهد التنصيص علىٰ شواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو الفتح العباسي (المتوفىٰ: ٩٦٣هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: عالم الكتب، بيروت

٤٠١) المعتزلة، لزهدي جار الله، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م.

٤٠٢) معجم ابن الأعرابي، أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي (المتوفىٰ: ٣٤٠هـ)، تحقيق وتخريج: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٤٠٣) معجم الأدباء المسمىٰ: «إرشاد الأريب إلىٰ معرفة الأديب»، للإمام الأديب ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، قدم له الدكتور عمر فاروق الطباع، ط ١، (١٩٩٩ م)، مؤسسة المعارف، لبنان.

٤٠٤) المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة: الأولىٰ، ٢٠١٠ م.

٤٠٥) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفىٰ: ٣٦٠هـ)، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

٤٠٦) معجم البدع، رائد بن صبري بن أبي علفة، الناشر: دار العاصمة لِلنَّشْرِ وَالتَّوزيع، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

٤٠٧) معجم البدع، رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة لِلنَّشْرِ وَالتَّوزيع، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

٤٠٨) معجم البلدان، الحموي، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥ م.

٤٠٩) معجم الشعراء، للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (المتوفىٰ: ٣٨٤ هـ)، بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، الناشر: مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٤١٠) معجم الصحابة، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المَرْزُبان بن سابور بن شاهنشاه البغوي (المتوفىٰ: ٣١٧هـ)، المحقق: محمد الأمين بن محمد الجكني، الناشر: مكتبة دار البيان – الكويت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، طبع علىٰ نفقة: سعد بن عبد العزيز بن عبد المحسن الراشد أبو باسل.

٤١١) المعجم العربي لأسماء الملابس «في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتىٰ العصر الحديث»، د. رجب عبد الجواد إبراهيم، تقديم: د. محمود فهمي حجازي، دار الآفاق العربية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

٤١٢) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦.

٤١٣) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفىٰ: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية.

٤١٤) المعجم الكبير، للإمام الحافظ سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط ٢، (١٩٨٣ م)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٤١٥) معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، عالم الكتب، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٤١٦) معجم المطبوعات العربية والمعربة، سركيس، مصر، ١٩٢٨

٤١٧) معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتىٰ العصر الحاضر، عادل نويهض، تقديم: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيْخ حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

٤١٨) المعجم المفصل في شواهد العربية، د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٤١٩) معجم المؤلفين، للأستاذ المؤرخ عمر رضا كحالة (ت ١٤٠٨ هـ)، ط ١، (١٩٩٣ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان

٤٢٠) المعجم الوسيط، إشراف د. شوقي ضيف، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م.

٤٢١) معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، للعلامة عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (ت ٤٨٧ هـ)، تحقيق مصطفىٰ السقا، مكتبة الخانجي، مصر.

٤٢٢) معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٧ هـ =١٩٥٨ م.

٤٢٣) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفىٰ: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٤٢٤) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلىٰ الكوفىٰ (المتوفىٰ: ٢٦١هـ)، المحقق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، الناشر: مكتبة الدار - المدينة المنورة - السعودية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٥ - ١٩٨٥م.

٤٢٥) معرفة الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن عبد الله المعروف بأبي نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ)، تحقيق عادل يوسف العزازي، دار الوطن، السعودية

٤٢٦) المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، أبو يوسف (المتوفىٰ: ٢٧٧هـ)، المحقق: أكرم ضياء العمري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠١ هـ- ١٩٨١ م.

٤٢٧) معيار العلم، الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١.

٤٢٨) مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسىٰ بن أحمد بن حسين الغيتابىٰ الحنفىٰ بدر الدين العينىٰ (المتوفىٰ: ٨٥٥هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م

٤٢٩) المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٤٣٠) المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، رؤية الباري، تحقيق د. محمد مصطفىٰ حلمي، د. أبو الوفا الغنيمي.

٤٣١) المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، كتاب إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي، كتاب الشرعيات.

٤٣٢) المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، كتاب التنبؤات والمعجزات، تحقيق د. محمود محمد قاسم، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٥٨

٤٣٣) مفاتيح العلوم، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط٢.

٤٣٤) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زاده، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة ١٩٦٨.

٤٣٥) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٩٩٣م.

٤٣٦) مقاتل الطالبيين، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني (المتوفىٰ: ٣٥٦هـ)، المحقق: السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت.

٤٣٧) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، الجزء الأول، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥٠.

٤٣٨) المقصد الأسني في شرح الأسماء الحسنىٰ، الغزالي تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م.

٤٣٩) المقفىٰ الكبير، تقي الدين المقريزي، المحقق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م.

٤٤٠) ملحق ديوان طرفة بن العبد بشرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

٤٤١) الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨م.

٤٤٢) مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفىٰ: ٧٤٨هـ)، عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ

٤٤٣) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

٤٤٤) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا،

مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

٤٤٥) المُنَجَّد في اللغة، علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، أبو الحسن الملقب، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٩٨٨ م.

٤٤٦) منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (المتوفىٰ: ١٢٩٩هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م

٤٤٧) منطق ابن زرعة، ابن زرعة: تحقيق: د. جيرار جهامي، د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.

٤٤٨) منطق الشفاء، ابن سينا، المقولات، تحقيق: الأب قنواتي، د. محمود الخضيري، د. أحمد فؤاد الأهواني، أ. سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، وزارة القافة والإرشاد القومي، ١٩٥٩، ص٤،

٤٤٩) منطق الشفاء، كتاب السفسطة، ابن سينا، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني.

٤٥٠) منطق المشرقيين، مطبوعات مكتبة آية الله المرعشي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٤٥١) المنطق عند الفارابي، كتاب البرهان، الفارابي، تحقيق د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٥٢) المنطق عند الفارابي، كتاب الجدل، تحقيق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

٤٥٣) المنطق عند الفارابي، كتاب القياس، الفارابي، تحقيق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٥٤) منهاج السُنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفىٰ: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

٤٥٥) منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، محمد بن علي الاسترابادي، طبعة حجرية، طهران ١٣٠٤ هـ.

٤٥٦) المنية والأمل للقاضي عبد الجبار، جمعه أحمد بن يحيي المرتضىٰ، تحقيق: د. عصام الدين محمد علىٰ، ط. دار المعرفة الجامعية.

٤٥٧) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (خطط المقريزي)، مصر، ١٣٢٧ هـ

٤٥٨) المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م.

٤٥٩) موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، إعداد روني إيلي ألفا، تقديم الرئيس شارل حلو، مراجعة د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٤٦٠) الموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمد شفيق غربال. مصر ١٩٦٥

٤٦١) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٤٦٢) الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة من القرن الأول إلىٰ المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم، وليد بن

أحمد الحسين الزبيري، إياد بن عبد اللطيف القيسي (وآخرون)، نشر مجلة الحكمة، مانشستر، بريطانيا، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٤٦٣) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، نقل النص الفارسي إلىٰ العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٤٦٤) موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، د. سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م.

٤٦٥) الموضوعات جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولىٰ، جـ ١، ٢: ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٤٦٦) الموطأ، لإمام المدينة مالك بن أنس بن مالك بن نافع الأصبحي (ت ١٧٩ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط ١، دون تاريخ، دار إحياء الكتب العربية لصاحبها عيسىٰ البابي الحلبي، مصر

٤٦٧) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، ط ١، (١٩٦٣ م)، طبعة مصورة لدىٰ دار المعرفة، لبنان.

(ن)

٤٦٨) النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة، مخطوط للسيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ.

٤٦٩) نثل النبال بمعجم الرجال الذين ترجم لهم فضيلة الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني، جُمع من كتب: الشيخ أبي إسحاق الحويني، جمعه ورتبه: أبو

عمرو أحمد بن عطية الوكيل، دار ابن عباس، مصر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

٤٧٠) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفىٰ: ٨٧٤هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

٤٧١) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفىٰ: ٥٧٧هـ)، المحقق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٤٧٢) نزهة الألباب في الألقاب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، المحقق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م

٤٧٣) نزهة الجليس ومنية الأديب الانيس، العباس بن علي الموسوي، طبع في مصر ١٢٩٣ هـ.

٤٧٤) نسب قريش، مصعب بن عبد الله بن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير، أبو عبد الله الزبيري (المتوفىٰ: ٢٣٦هـ)، المحقق: ليفي بروفنسال، الناشر: دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الثالثة

٤٧٥) النسخ في القرآن الكريم، مصطفىٰ زيد، القاهرة، ١٩٦٣م.

٤٧٦) نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار، د. عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م.

٤٧٧) نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٣ هـ.

٤٧٨) نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبنانين، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٤٧٩) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: الفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٨٠) نهاية العقول في دراية الأصول، الفخر الرازي، تحقيق: سعيد فوده، دار الذخائر، بيروت، ٢٠١٥م.

٤٨١) نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، للشيخ سيد المدعو بمؤمن الشبلنجي، طبع بمصر ١٢٩٠هـ.

٤٨٢) نور القبس، أبو المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود اليغموري، تحقيق رودلف زلهايم، بيروت، ١٩٦٤م.

(هـ)

٤٨٣) هجر العلم ومعاقله في اليمن، القاضي إسماعيل بن علي الأكوع، ط ١، (١٩٩٥ م)، دار الفكر، سورية

٤٨٤) الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد = رجال صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن، أبو نصر البخاري الكلاباذي (المتوفىٰ: ٣٩٨هـ)، المحقق: عبد الله الليثي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧هـ.

٤٨٥) هدية العارفين أسماء المؤلفين وأثار المصنفين من كشف الظنون، لعالم الكتب البحاثة إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي (ت ١٣٣٩ هـ)، ط ١، (١٣٦٤ هـ)، طبعة مصورة لدئ دار الكتب العلمية، لبنان.

(و)

٤٨٦) الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، تحقيق: الدكتور عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م.

٤٨٧) الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفىٰ، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٤٨٨) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفىٰ: ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت.

(ي)

٤٨٩) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، للعلامة اللغوي عبد الملك بن محمد المعروف بأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)، تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، لبنان.



فهرس المحتويات



